DEUTSCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ZU BERLIN
INSTITUT FÜR ORIENTFORSCHUNG

Veröffentlichung Nr. 72

NEUE INDIENKUNDE
NEW INDOLOGY

Festschrift
Walter Ruben zum 70. Geburtstag

Herausgegeben von
HORST KRÜGER

Mit 1 Abbildung



AKADEMIE-VERLAG · BERLIN
1970

Erschienen im Akademie-Verlag GmbH, 108 Berlin, Leipziger Straße 3—4

Lizenz-Nr.: 202 · 100/78/70
Gesamtherstellung: VEB Druckerei „Thomas Müntzer", 582 Bad Langensalza
Bestellnummer: 2013/72 · ES 7 L



Walter Ruben

V o r w o r t

Der Herausgeber dankt allen Freunden und Kollegen in Indien und in der Deutschen Demokratischen Republik, die mit ihren Beiträgen geholfen haben, diesen Band zu gestalten.

Besonderer Dank gilt den Mitarbeitern der Südasienabteilung des Instituts für Orientforschung der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, die mich bei der wissenschaftlichen Bearbeitung der eingesandten Manuskripte unterstützt haben.

Frau G. Hertel, Frau A. Lübcke und Frau A. Ulaczewski leisteten wertvolle Hilfe bei der technischen Gestaltung des Bandes.

Es erübrigt sich zu erklären, daß die vorgetragenen Auffassungen nicht immer mit denen des Herausgebers übereinstimmen.

Berlin, August 1968 H. K.

Tabula Gratulatoria

Bozorg Alavi,
Werner Bahner,
Karl-Heinz Bernhardt,
Siegfried Behrsing,
Hans Damm,
Dolores Domin,
Otto Eißfeldt,
Friedmar Geißler,
Wilhelm Girnus,
Werner Hartke,
Richard Hauschild,
Kurt Huber,
Johannes Irmscher,
Hans Jensen,
Alfred Jepsen,
Ralf-Dietrich Jung,
Heinrich F. J. Junker,
Werner Krauss,
Arno Lehmann,
Johannes Mehlig,
Gerhard Mehnert,
Gerhard Rudolf Meyer,
Heinz Mode,
Wolfgang Morgenroth,
Karl-Heinz Otto,
Lothar Rathmann,
Rita Schober,
Johannes Schubert,
Thomas Silberstein,
Heinrich Simon,
Friedrich Weller,
Liselotte Welskopf

und die Mitarbeiter des Instituts für Orientforschung, dem der Jubilar von 1962 bis 1965 vorstand.

Walter Ruben zum 70. Geburtstag

Als im Mai 1945 die faschistische Herrschaft in Deutschland ihr Ende fand, lagen die Berliner Universität wie auch die Stadt und das übrige Land in Trümmern. Der Lehrstuhl für Indologie war nach dem Tode seines letzten Inhabers verwaist, die Bibliothek vernichtet. Wie im gesamten gesellschaftlichen Leben, mußte auch im wissenschaftlich-geistigen Bereich nach den Jahren des Ungeistes neu begonnen werden. Verschüttete, aber nicht erloschene humanistische Traditionen der deutschen Wissenschaft wurden wieder aufgenommen und dem demokratischen Neuaufbau der Universität zu Grunde gelegt.

Am 1. Januar 1950 nahm Walter Ruben seine Tätigkeit als Inhaber des Lehrstuhls für Indologie und als Direktor des wiedergegründeten Indologischen Seminars, das bald darauf in das Institut für Indienkunde umbenannt wurde, an der Humboldt-Universität zu Berlin auf.

Bereits der Name des neuen Instituts war ein Ausdruck des Bestrebens seines Leiters, dem in anderthalb Jahrhunderten geprägten Begriff der Indologie, der im wesentlichen als Sanskritistik, d.h. als Studium der Sprachen, Religionen, der Philosophie, Kunst, Literatur und Geschichte des alten Indien aufgefaßt wurde, einen neuen, umfassenderen Inhalt zu geben. Walter Ruben versteht sein Wissenschaftsgebiet als komplexe Länderwissenschaft, deren Gegenstand der historische Gesamtprozeß der ökonomischen und gesellschaftlichen Entwicklung Indiens von den Anfängen bis zur Gegenwart ist. Für ihn ist die Indienkunde nicht mehr nur ein persönliches, sondern ein gesellschaftliches Anliegen in der Deutschen Demokratischen Republik. Seine wissenschaftliche Arbeit ist stets durch eine klare Parteilichkeit für das Neue gekennzeichnet. Aus seinem reichen Wissen über das alte Indien gewann Walter Ruben die Überzeugung, daß das Studium der gesellschaftlichen Entwicklung des modernen Indien eng mit der Untersuchung der Probleme der Vergangenheit Indiens verbunden sein muß, da hier entscheidende Voraussetzungen für die spätere Entwicklung entstanden. Die neue Konzeption der Indologie wurde damit auf eine sichere Basis gestellt und ermöglichte zugleich, die positiven Traditionen der deutschen Indienforschung fortzusetzen.

Walter Ruben wurde am 26. Dezember 1899 in Hamburg geboren. Er wuchs in einem wohlhabenden Elternhaus auf und wurde frühzeitig mit den Schätzen der Kultur vertraut. Bereits als Gymnasiast erweckte seine romantische Neigung zur Alten Geschichte sein Interesse für das alte Indien und ließ ihn im Jahre 1915 Privatunterricht in Sanskrit bei dem norwegischen Indologen Sten Konow nehmen, der zu dieser Zeit am Kolonialinstitut in Hamburg lehrte. Aus dem Krieg, dessen Schrecken Walter Ruben 1917/18 als Soldat erlebte, zurückgekehrt, wandte er sich endgültig dem Indologiestudium zu. Auf den Rat von Sten Konow, der 1919 nach Norwegen ging, wandte sich Walter Ruben nach Bonn, um bei Hermann Jacobi indische Logik zu studieren. Für lange Jahre - von 1919 bis 1931 - blieb der große Sanskritist Rubens Lehrer und wissenschaftlicher Ratgeber. 1923/24 studierte Walter Ruben drei Semester bei dem bedeutenden Philologen Heinrich Lüders in Berlin. Das Studium der griechischen und lateinischen Sprache sowie der Philosophie setzte er bis zur Promotion im Jahre 1924 fort und erwarb sich damit wichtige Kenntnisse über sein eigentliches Fachgebiet hinaus, die ihm später die Durchführung vergleichender Untersuchungen ermöglichten. Nachdem sich Walter Ruben im Jahre 1927 bei Jacobi habilitiert hatte, übernahm er 1931 eine Privatdozentur an der Universität in Frankfurt am Main. Nach dem Machtantritt des Faschismus zog sich Ruben von der Lehrtätigkeit an der Univer-

sität zurück. Um den rassistischen Verfolgungen der deutschen Faschisten zu entgehen, mußte auch Walter Ruben emigrieren. Dank der Vermittlung von Heinrich Lüders wurde er 1935 auf den Lehrstuhl für Indologie an der neugegründeten Historischen Fakultät der Universität in Ankara in der Türkei berufen.

Ungeachtet der zahlreichen Entbehrungen, die das Leben als Emigrant in den dreizehn Jahren des Aufenthaltes in der Türkei mit sich brachte, nutzte Walter Ruben diese Zeit für seine Studien. Von großer Bedeutung für die Herausbildung der ihm eigenen Methode der vergleichenden Untersuchung historischer Probleme war seine Forschungsreise 1935/36 nach Indien. In Chota Nagpur beobachtete er die Asur, die sich noch in der Gentilordnung befanden, und lernte die Lebensweise der Munda kennen. Diese Studien lehrten ihn, wie wichtig die Kenntnis der Ur- und Frühgeschichte und der Ethnographie für das Verständnis der indischen Geschichte ist. Die gewonnenen Erkenntnisse fanden ihren Niederschlag in Veröffentlichungen, in denen Grundprobleme der indischen Religionsgeschichte - der Entwicklungsprozeß des Hinduismus als ein Synkretismus von arischen und nicht-arischen Vorstellungen - behandelt wurden. Zahlreiche weitere Arbeiten folgten, einige davon in türkischer Sprache, in denen seine wissenschaftliche Methode weiter ausgebaut und auf die verschiedenen Bereiche der historischen Entwicklung Indiens angewandt wurde.

Aber auch das türkische Land mit seinen zahlreichen historischen Zeugnissen regte Walter Ruben an, sich mit Problemen seiner Geschichte zu beschäftigen und darüber zu schreiben.

Als der Krieg zu Ende war, nahm Walter Ruben mit dem Teil Deutschlands Verbindung auf, aus dem einige Jahre später die Deutsche Demokratische Republik hervorging. Seine Hinwendung zu dem Teil seiner deutschen Heimat, wo mit dem Aufbau der antifaschistisch-demokratischen Ordnung ein neuer Weg beschritten wurde, war ein folgerichtiger Schritt, der sich aus seiner gesamten ideologischen Entwicklung ergab.

Aus dem ersten Weltkrieg war Walter Ruben mit einer allgemein progressiven Einstellung und als Kriegsgegner zurückgekehrt. Als Ende der zwanziger Jahre mit dem Beginn der Wirtschaftskrise eine Radikalisierung des politischen Lebens in Deutschland einsetzte und die reaktionären Kräfte erstarkten, erwachte sein Interesse für politische Fragen erneut. Er schloß sich den kommunistischen Roten Studenten in Bonn an. In Frankfurt am Main wurde er Mitglied der Internationalen Arbeiterhilfe und besuchte die Abendschule für Marxismus. Auf diese Weise erhielt Walter Ruben Verbindung mit der Arbeiterbewegung und ihrer Ideologie. In der Türkei gab es nur wenige Möglichkeiten des Kontaktes mit progressiven Kräften. Aber der kleinen Gruppe fortschrittlicher Emigranten in Istambul und Ankara gelang es, einige Bücher in Zürich zu veröffentlichen. Darunter waren auch Arbeiten von Walter Ruben, in denen er im Zusammenhang mit der Untersuchung indischer Probleme auf die Bedeutung der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution hinwies.

Als in der Türkei infolge des wachsenden amerikanischen Einflusses die antidemokratische Entwicklung zunahm, folgte Walter Ruben dem Angebot der Staatsuniversität von Santiago in Chile, dort den Lehrstuhl für Indologie zu übernehmen. Auch diese eineinhalb Jahre (1948/49) in Südamerika erwiesen sich als fruchtbar, da sich hier die Gelegenheit bot, die Geschichte der Indianer in den Kordilleren zu studieren. Reisen in die Wüste Atacama in Nordchile, zum Titicaca-See und zu den Ruinen von Tiahuanaco in Bolivien ergaben die Möglichkeit, vergleichende Untersuchungen durchzuführen.

Mit der Übersiedlung nach Berlin wurde nicht nur äußerlich ein neuer Lebensabschnitt für Walter Ruben eingeleitet. Auch in seiner wissenschaftlichen Entwicklung ist ein neues Herangehen an bestimmte theoretische Probleme etwa um diese Zeit erkennbar.

Walter Ruben war lange Zeit in seinen Arbeiten der Kulturkreislehre verhaftet. Bereits in Bonn interessierte er sich für Probleme der Urgeschichte und der Ethnologie. Persönliche Bekanntschaft mit führenden Vertretern der Wiener Schule, wie W. Koppers, R. v. Heine-Geldern und O. Menghin, und Verbindungen zum Institut für Kulturmorphologie von L. Frobenius in Frankfurt, förderten die Hinwendung zur Methode der vergleichenden

Untersuchung verschiedener Kulturen. Obgleich seine Veröffentlichungen bis in die zweite Hälfte der vierziger Jahre weitgehend den theoretischen Auffassungen der Kulturkreislehre folgten, löste sich Walter Ruben auf Grund seiner eigenen Beobachtungen und Untersuchungen, die er in der Türkei, in Indien und in Südamerika durchführte, mehr und mehr von der Wiener Schule, um sie schließlich völlig zu überwinden. Besonders wichtig war in dieser Hinsicht der Aufenthalt in Südamerika. Gerade die Beschäftigung mit der vorkolonialen Gesellschaft der indianischen Kulturen bestärkte Walter Ruben in seiner bereits in bezug auf Indien gewonnenen Ansicht, daß die Kulturkreislehre nicht auf diesen Kontinent anwendbar ist. Amerika ließ sich nicht in einem Kulturkreis mit Ostasien verbinden, sondern zeigte eine unabhängige, nahezu parallele Entwicklung mit der Asiens. Die Kulturkreislehre erwies sich somit als durchaus nicht historisch, wie sie es vorgab zu sein, sondern als eine Auffassung von der Abfolge von Kulturstufen, deren Kausalität im rein Geistigen beruhte. Die vergleichende Methode wurde hier benutzt, um den Zustand, nicht die Entwicklung dieser Kreise zu beschreiben. Walter Ruben ging es jedoch darum, historische Entwicklungen, vor allem die Indiens und Europas, miteinander zu vergleichen und gegenüberzustellen, um die grundlegenden Gemeinsamkeiten und historischen Gesetzmäßigkeiten zu erkennen. Bereits zu dieser Zeit war Walter Ruben bemüht, seine Methode des Vergleichens durch die Einbeziehung Lateinamerikas und, soweit möglich, Ostasiens universal zu gestalten, um so zu einer weltgeschichtlichen Betrachtungsweise zu gelangen. Mit diesen Auffassungen näherte sich Walter Ruben bereits dem historischen Materialismus, der die historischen Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung aufdeckt.

In Berlin beschränkte sich Walter Ruben nicht auf die rein akademische Tätigkeit als Hochschullehrer und Forscher, sondern nahm aktiven Anteil am demokratischen und sozialistischen Aufbau, indem er zahlreiche, z. T. verantwortliche Funktionen in gesellschaftlichen Organisationen an der Berliner Humboldt-Universität übernahm. Gleichzeitig fand er nunmehr Gelegenheit, sich eingehend mit den theoretischen Grundlagen des historischen Materialismus zu befassen. Das theoretische Studium und die praktische gesellschaftliche Tätigkeit ergänzten einander; sie ließen ihn nicht nur den Zusammenhang zwischen historischer Forschung und aktueller Politik erkennen, sondern förderten zugleich die theoretische Aussage seiner Veröffentlichungen, in denen er in zunehmendem Maße die Prinzipien des historischen Materialismus auf das Studium der Geschichte und Kultur Indiens anzuwenden bemüht war.

Im gleichen Maße wie Walter Ruben junge Wissenschaftler ermuntert, sich neuen Bereichen der Indienkunde zuzuwenden und Beiträge zur komplexen Untersuchung der verschiedenen Seiten der historischen Entwicklung Indiens von den Anfängen bis zur Gegenwart zu liefern, wirft er selber immer wieder neue Probleme und theoretische Fragestellungen auf. Dabei wurde manchmal eine gewisse Ungeduld spürbar, die gelegentlich dazu führte, daß er im kühnen Alleingang versuchte, das erkannte Problem zu lösen. Wenn hier Walter Ruben in seiner Bedeutung als Einzelforscher gewürdigt wird, so bedeutet dies nicht, daß er selber einen individualistischen Arbeitsstil für erstrebenswert hält. Im Gegenteil, nachdem er auf Grund der objektiven Bedingungen weitgehend gezwungen war, allein und auf sich gestellt zu arbeiten, tritt er im Interesse der höheren Wissenschaftlichkeit für die kollektive Forschungsarbeit ein und ist bemüht, diese zu fördern. Stets ist er bereit, selbst mit jungen Nachwuchswissenschaftlern zusammenzuarbeiten, wenn dadurch ein wissenschaftliches Problem schneller oder umfassender gelöst werden kann. Er untersützt die Entfaltung des wissenschaftlichen Meinungsstreites und fördert bei seinen Schülern das kritische Denken.

In den Berliner Jahren sind zahlreiche Arbeiten aus der Feder Walter Rubens hervorgegangen, die so verschiedene Bereiche der Indienkunde, wie die Entwicklung sozialökonomischer Verhältnisse im alten Indien, Staat und Recht, Religion und Philosophie, alte und moderne Literatur, zum Gegenstand haben. Die Geschichte des alten Indien wird nicht als Selbstzweck betrieben, sondern stets aus der Erkenntnis, daß die historische Entwicklung Indiens durch die verschiedenen Gesellschaftsformationen hindurch ein hohes Maß an

Kontinuität erkennen läßt. Der Weg zur Objektivität in der Erforschung des alten Indien wird nach Walter Ruben in dem Maße erreicht, wie es gelingt, Gesetzmäßigkeit und Kausalität in der indischen Geschichte nachzuweisen und die Subjektivität allmählich daraus zu verdrängen. Die Aufgabe des Indologen erblickt er darin, Indien im Rahmen der allgemeinen Menschheitsgeschichte seinen besonderen Platz finden zu lassen.

Die Methode des Vergleichens wendet Walter Ruben auch weiterhin, ja, sogar verstärkt an. Jedoch hat diese nichts mehr mit der unhistorischen Denkweise der Wiener Schule gemeinsam. Es handelt sich vielmehr um das systematische Vergleichen aller historischen Erscheinungen von Basis und Überbau unter Herausarbeitung der Kausalität. Diese wird im Sinne des historischen Materialismus verstanden. Walter Ruben betrachtet die von ihm angewandte und entwickelte Methode nicht als abgeschlossen, sondern ist überzeugt, daß sie weitergeführt und verfeinert werden wird.

In seinen vergleichenden Forschungen zur Geschichte des alten Indien stellt er die antike Produktionsweise, d.h. die gesellschaftliche Entwicklung Griechenland-Roms, der "asiatischen" gegenüber, die er am Beispiel Indiens und anderer Gesellschaften, die eine ähnliche Entwicklung durchlaufen haben, untersucht. Damit werden sowohl Gemeinsamkeiten als auch Besonderheiten des historischen Prozesses deutlich gemacht und wird ein Beitrag geliefert, die trotz aller Gemeinsamkeiten unbestreitbare Individualität der indischen Gesellschaft und ihres Werdens herauszuarbeiten.

Für Walter Ruben ist das Problem der "asiatischen" Produktionsweise keineswegs auf die Periode des alten Indien beschränkt. Er sieht in ihr vielmehr die für Indien typische Form der vorkapitalistischen Produktionsweise, die bis in das 19. Jahrhundert in Gestalt der stagnierenden Dorfgemeinde existierte und erst durch den Kapitalismus allmählich aufgelöst wurde. Über Jahrtausende stellte sie die Grundlage des Despotismus dar. Sie wirkt auch nach ihrer Auflösung fort, indem das durch sie geprägte Untertanenbewußtsein als wesentlicher Bestandteil der traditionellen Denkweise indischer Volksmassen deren ideologische Entwicklung behindert und der Verbreitung fortschrittlicher, demokratischer Ideen entgegensteht. Damit wird aber die in der internationalen Wissenschaft lebhaft diskutierte Frage der "asiatischen" Produktionsweise zu einem Problem von brennender Aktualität, das über Indien hinaus auch für andere Entwicklungsländer Bedeutung hat.

Die wissenschaftlichen Leistungen von Walter Ruben haben in der Deutschen Demokratischen Republik ihre volle Anerkennung gefunden. Im Jahre 1955 wurde er zum Ordentlichen Mitglied der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin berufen. Von 1960 bis 1968 übte er die Funktion des Sekretars der Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst aus. Von 1962 bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1965 war Walter Ruben Direktor des Instituts für Orientforschung der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Bereits 1959 wurde ihm von der Regierung der Deutschen Demokratischen Republik der Nationalpreis verliehen.

Die deutsch-indischen Geistesbeziehungen wurden wesentlich von den großen deutschen Indologen wie z.B. Max Müller, Hermann Oldenberg, Hermann Jacobi und Heinrich Lüders geprägt. In dieser Reihe steht auch Walter Ruben, der die positiven Traditionen der deutschen Sanskritforschung fortsetzt und dazu beiträgt, dieser einen neuen Inhalt zu geben. Mit Indien und seinen Menschen verbinden ihn enge und herzliche Beziehungen, die durch mehrere Reisen nach Indien und durch seine Schriften weiter vertieft wurden. Die zahlreichen Beiträge indischer Wissenschaftler im vorliegenden Band sind ein Ausdruck der Achtung und der Freundschaft, die Walter Ruben von indischer Seite entgegengebracht werden.

Mit dem Titel "Neue Indienkunde" und den veröffentlichten Aufsätzen soll über die konventionelle Form einer akademischen Festschrift hinaus Zeugnis darüber abgelegt werden, wie sehr in der Deutschen Demokratischen Republik die Gedanken und Anregungen Rubens, die Indologie zu einer alle Seiten der gesellschaftlichen Entwicklung Indiens umfassenden Indienkunde auszubauen, auf fruchtbaren Boden gefallen sind. Es ist deshalb natürlich, daß

insbesondere die jüngere Generation der Indologen der Deutschen Demokratischen Republik hier mit Beiträgen vertreten ist.

Freunde, Kollegen und Schüler in der Deutschen Demokratischen Republik und in Indien bringen mit dieser Festschrift Walter Ruben zu seinem 70. Geburtstag ihre Achtung und Verehrung dar und wünschen ihm noch viele Jahre rüstiger Schaffenskraft als Forscher und Lehrer.

Möge der vorliegende Band darüber hinaus dazu beitragen, die freundschaftlichen Beziehungen, die gerade auf wissenschaftlichem Gebiet zwischen Indien und der Deutschen Demokratischen Republik seit langem bestehen, im Sinne der Fortsetzung der besten Traditionen der deutschen Indologie zu stärken.

Horst Krüger

To Walter Ruben on his Seventieth Birthday

When fascist rule in Germany came to an end in 1945 Berlin University lay in ruins, like the city itself and the rest of the country. There had been no new appointment to the Chair of Indology after the death of its last occupant, and the library had been destroyed. After the years in which an evil spirit had prevailed a new beginning had to be made in the scientific and intellectual field as well as in social life as a whole. The humanist traditions of German scholarship, buried but not dead, were taken up again and made the foundation for a democratic reconstruction of the university.

On January 1st 1950 Walter Ruben began his work at Humboldt University as Professor of Indology and Director of the re-founded Seminar for Indology - shortly afterwards renamed the Institute for Indian Studies.

The name of the new Institute itself indicated its new Director's intention to favour a new and broader concept of Indology, which had in the past century and a half been understood to be the study of Sanskrit, i.e., the languages, religions, philosophy, art, literature and history of ancient India. Walter Ruben looks upon his subject as a complex study of the country, of the entire process of economic, social, cultural and political development of India from its beginnings up to the present day. For him Indian studies are no longer a personal but a social task in the German Democratic Republic. His scientific work always bears the stamp of championship of what is new. As a result of his broad knowledge of ancient India, Ruben has arrived at the conviction that study of social developments in modern India must be closely linked up with the problems of India's past, since decisive conditions for later developments arose in the past. Thus the new concept of Indology was placed on a new footing which also made it possible to continue the positive traditions of German research on India.

Walter Ruben was born in Hamburg on December 26th 1899 and very early came into contact with the treasures of culture. While still at school his romantic preference for ancient history was instrumental in drawing his attention to ancient India. This prompted him in 1915 to take private lessons in Sanskrit. His teacher was the Norwegian Indologist Sten Konow, who was at that time teaching at the Colonial Institute in Hamburg. On his return from the war, whose horrors he experienced from 1917 to 1918, Ruben decided to study Indology and, on the advice of Sten Konow, who returned to Norway in 1919, he went to Bonn to study Indian logic under Hermann Jacobi.

The great Sanskrit scholar remained Ruben's teacher and adviser for many years - from 1919 to 1931. Ruben studied in Berlin for three terms from 1923 to 1924, under the well-known philologist Heinrich Lüders. He continued his studies of Greek, Latin and philosophy until he graduated in 1924 and thus gained valuable knowledge outside his own special field which later enabled him to undertake comparative research. After gaining his doctorate under Jacobi in 1927 he took a private teaching post at the university in Frankfurt/Main in 1931.

Following Hitler's seizure of power in 1933 Ruben retired from university teaching and was forced to emigrate in order to escape fascist racial persecution. With the help of a recommendation by Heinrich Lüders he was appointed Professor of Indology in the newly-founded Faculty of History at the University of Ankara.

Despite the privations which he suffered as an emigrant during his thirteen years residence in Turkey, Walter Ruben continued his studies. His research tour of India in 1935

to 1936 was of great value to him in developing his own method of comparative studies of historical problems. In Chota Nagpur he observed the Asur, who were still in the gentile order of society, and learned about the life of the Munda. These studies taught him the importance of a knowledge of primeval and early history and of ethnography for an understanding of Indian history. He presented the knowledge thus won in publications dealing with basic problems of Indian religious history - the process of development of Hinduism as a syncretism of Aryan and non-Aryan ideas. Many other works followed, some of them in Turkish, in which his scientific method was carried further and applied to various aspects of India's historical development.

But Turkey itself, with its wealth of historical evidence, inspired Walter Ruben to consider the problems of its history and to write about them.

When the war ended Ruben got into touch with that part of Germany which was to become the German Democratic Republic a few years later. It was a logical step for him to turn to this part of his homeland, where a new path was being followed with the building up of an antifascist-democratic order, since this coincided with his own ideological development.

Ruben had returned from the first world war with a generally liberal attitude and as an opponent of war. At the end of the 1920's, when the beginning economic crisis was accompanied by a radicalization of political life in Germany, his interest in political problems revived. He came into contact with the communist Red Students in Bonn and in Frankfurt/Main he joined the International Workers' Aid and attended a Marxist night school. In this way Ruben found contact with the working class movement and its ideology. In Turkey there were few opportunities for contact with progressive forces, but a small group of progressive writers in Istambul and Ankara succeeded in getting some books published in Zürich. Amongst these were works by Walter Ruben in which he drew attention to the importance of the Great Socialist October Revolution in connection with the investigation of Indian problems.

When anti-democratic tendencies increased in Turkey as a result of increasing US influence, Ruben accepted an offer by the State University of Santiago in Chile to take over the Chair of Indology there. The eighteen months (1948 to 1949) which he spent in South America were also fruitful, since he had the opportunity of studying the history of the American Indians in the Cordilleras. Trips to the desert of Atacama in Northern Chile, to Lake Titicaca and the ruins of Tiahuanaco in Bolivia provided opportunities for comparative investigations.

His return to Berlin ushered in a new stage in Walter Ruben's life - not only outwardly; in his scholarly activities, too, a new approach to certain theoretical problems can be discerned at this time.

Ruben was for a long time a follower of the kulturkreis theory. While still in Bonn he was interested in problems of primeval history and ethnology. Personal acquaintance with leading proponents of the Vienna School like W. Koppers, R. von Heine-Geldern and O. Menghin, and links with the Institute for Cultural Morphology of L. Frobenius in Frankfurt encouraged him to apply the method of comparative research into various cultures. Although up to the end of the 1940's he adhered mainly to the kulturkreis theory, Ruben moved farther and farther away from the Vienna School as a result of his own observations and investigations in Turkey, India and South America. His stay in South America was especially important in this connection, for his studies of pre-colonial society in American Indian culture in particular strengthened the conviction already gained in India that the kulturkreis theory could not be applied to that continent. America could not be combined in a cultural region with East Asia but showed an independent, almost parallel development to that of Asia. Thus the kulturkreis theory proved not to be historical, as claimed, but was a conception of a series of cultural stages whose causality lay in the purely intellectual. The comparative method was used here to describe the condition, not the development, of these regions. But for Ruben it was a question of comparing and contrasting the histo-

rical development especially of India and Europe, so as to understand the basic similarities and underlying historical laws. Ruben was already trying at that time, by including Latin America and - as far as possible - East Asia, to univeralize his comparative method and thus to arrive at a world-historical approach. Here Ruben was already approaching historical materialism, which reveals the historical laws governing social developments.

In Berlin Walter Ruben did not confine himself to purely academic activities as teacher and research worker, but took an active part in democratic and socialist reconstruction by accepting a number of functions - some involving considerable responsibility - in social organizations of Humboldt University. He also took the opportunity to make a thorough study of the theoretical foundations of historical materialism. Theoretical studies and practical social work supplemented each other and helped him not only to recognize the links between historical research and contemporary politics but also to enhance the theoretical value of his written works. He was increasingly concerned with applying the principles of historical materialism to the study of history and culture of India.

While Walter Ruben encourages young scholars to turn their attention to new fields of Indian studies and produce contributions to a complex investigation of various aspects of India's historical development from its beginnings up to the present day, he himself draws attention to ever new problems and theoretical aspects. Here a certain impatience was sometimes apparent, which at times led him to forge ahead alone in an attempt to solve a problem which occured to him. When tribute is paid here to Walter Ruben as an individual research worker this does not imply that he himself considers an individualist approach good. On the contrary, after having been to a great extent forced by objective circumstances to work alone, he now champions collective research in the interests of greater scholarship and does his utmost to cooperate with young research workers if he feels that a problem can be more quickly or better solved in this way. He greatly favours discussion between experts and encourages his students to think critically.

A number of works by Walter Ruben have appeared since he came to live in Berlin. These deal with such varied aspects of Indian studies as the development of socio-economic relations in ancient India, state and law, religion and philosophy, and ancient and modern literature. The study of Indian history is not pursued as an end in itself but always from the point of view that a high degree of continuity can be detected in India's historical development through the various social formations. According to Ruben, the path to objectivity in research on ancient India can be found to the extent in which it is possible to reveal laws and causality in Indian history and gradually to exclude subjectivity. The task he sees for Indologists is that of finding for India its specific place within the framework of the universal history of mankind.

Ruben still uses the comparative method, even to a greater extent, but his use of it no longer has anything to do with the unhistoric approach of the Vienna School. It is far more a question of systematic comparison of all historical phenomena in basis and superstructure, including the working out of causality. Ruben thinks of the system which he has developed and uses as not yet complete, and is convinced that it will be carried further and improved.

In his comparative research into the history of ancient India he compares the ancient mode of production, i.e., Greco-Roman social development, with the "Asiatic", which he investigates with reference to India and other societies which have gone through a similar course of development. In this way both similarities and specific features of the historical process are clarified and a contribution made towards working out the unquestionable individuality - despite all common features - of Indian society and its development.

For Ruben the problem of the "Asiatic" mode of production is by no means limited to the period of ancient India; he sees in it the form of pre-capitalist production typical for India which prevailed right into the 19th century in the form of the stagnant village communities and was gradually dissolved by capitalism. For thousands of years this form provided the basis for despotism. It also continued to have an effect after it was dissolved, since the

submissive spirit which it engendered as an integral part of the traditional way of thinking of the Indian masses hinders their ideological development and runs counter to progressive democratic ideas. Thus the problem of the "Asiatic" mode of production, the subject of so much discussion amongst historians throughout the world, becomes an urgent contemporary problem which is of importance not only for India but also for other developing countries.

Walter Ruben's scholarly achievements have been fully recognized in the German Democratic Republic. In 1955 he was nominated a member of the German Academy of Sciences in Berlin. From 1960 to 1968 he exercised the function of Secretary of the Class of Languages, Literature and Art. From 1962 up to his retirement in 1965 he was Director of the Institute of Oriental Studies of the German Academy of Sciences in Berlin. In 1959 he was awarded the National Prize by the Government of the German Democratic Republic.

Intellectual relations between Germany and India bore to a very great extent the imprint of the great German Indologists such as Max Müller, Hermann Oldenberg, Hermann Jacobi, and Heinrich Lüders. Walter Ruben also takes his place in their ranks, for he carriers on the positive traditions of German Sanskrit research and contributes to giving this research a new meaning. He has close and friendly relations with India and the Indian people and these have been further strengthened by a number of visits to India and by his works. The numerous contributions to this volume by Indian seholars are an expression of their respect and friendship.

With its title - "New Indology" - and the essays published in it, this book is intended to be more than the conventional academic tribute; it is also intended to demonstrate upon what fruitful soil Walter Ruben's thought and inspiration has fallen in the German Democratic Republic in the effort to build up Indology into a comprehensive study of India embracing all aspects of its society and culture. It will therefore be no surprise to find contributions by the younger generation of Indologists from the German Democratic Republic in particular in this book.

Through this volume friends, colleagues and students in the German Democratic Republic and in India express their respect for Walter Ruben on his seventieth birthday and wish him many more years of successful activity as a research worker and teacher.

It is to be hoped that the book will also contribute in the best traditions of German Indology to strengthening the friendly relations between India and the German Democratic Republic, especially in the intellectual field.

Horst Krüger

Verzeichnis der Arbeiten von Walter Ruben

zusammengestellt von Ursula Padel

1. Selbständige Schriften

Die Lehre von der Wahrnehmung in den Nyāyasūtras III 1. [Mschr.] 1924, 63 S., Bonn, Phil. Diss., 1924 [1928].

Zur indischen Erkenntnistheorie. Die Lehre von der Wahrnehmung nach den Nyāyasūtras III 1. Leipzig, Harrassowitz, 1926, 56 S.

Die Nyāyasūtras. Abh. f. d. Kunde d. Morgenlandes, XVIII 2, Leipzig 1928.

Studien zur Textgeschichte des Rāmāyana. Bonner Orientalistische Studien 19, Stuttgart 1936.

Bei den ältesten Eisenschmieden Indiens, die um 1000 v.u.Z. aus Innerasien einwanderten. Ergebnisse meiner Indienreise 1936/37. Istanbul, Devlet Basimevi 1937 (2. Türkischer Geschichtskongreß).

Eisenschmiede und Dämonen in Indien. Internat. Arch. f. Ethnographie XXXVII. Supplement, Leiden 1939.

Krishna. Konkordanz und Kommentar der Motive seines Heldenlebens. Istanbul 1941 (1943), 334 S. (Istanbuler Schriften. R.1.17).

Ankaraner Indiensammlung (Katalog). Ankara 1942.

Ozean der Märchenströme. Teil I. Die 25 Erzählungen des Dämons (Vetālapañcaviṃśatī) Mit einem Anhang über die 12 Erzählungen des Dede Korkut. FFC 133, Helsinki 1944.

Indisches Mittelalter. Hindistan ortaçağ tarīhi. Istanbul (Zürich. New York: Europaverlag) 1944. 159 S. (Istanbuler Schriften 3).

Die Philosophen der Upanishaden. Bern. Francke 1947. 338 S.

Tiahuanaco, Atacama und Araukaner. Drei vorinkaische Kulturen. Mit 70 Abb. u. 4 Kt. Skizzen. Leipzig. Harrassowitz 1952. 261 S.

Die Erlebnisse der zehn Prinzen. Eine Erzählung Dandins. Berlin. Akademie-Verlag 1952. 90 S. (DAW Inst. f. Orientforschung. Veröffentlichung Nr. 11).

Über die Literatur der vorarischen Stämme Indiens. Berlin. Akademie-Verlag 1952. 134 S. (DAW Inst. f. Orientforschung. Veröffentlichung Nr. 15).

Einführung in die Indienkunde. Ein Überblick über die historische Entwicklung Indiens. Mit 5 Kt. Berlin. Dt. Verlag d. Wiss. 1954. IX, 390 S.

Geschichte der indischen Philosophie. Berlin. Dt. Verlag d. Wiss. 1954. X, 351 S.

Beginn der Philosophie in Indien. Aus den Veden. Berlin. Akademie-Verlag 1955. XII, 338 S. = Texte der indischen Philosophie (Bd. 1) = Philosophische Studientexte.

Der Sinn des Dramas "Das Siegel und Rākshasa" <Mudrārākshasa>. Berlin. Akademie-Verlag 1956. 211 S. (DAW Inst. f. Orientforschung. Veröffentlichung Nr. 31).

Kālidāsa. Die menschliche Bedeutung seiner Werke. Berlin. Akademie-Verlag 1956. 111 S.

Kālidāsa [engl.] The human meaning of his works (Transl. by Joan Becker) Berlin. Akademie-Verlag 1957. 105 S.

Das Pañcatantra und seine Morallehre. Berlin. Akademie-Verlag 1959. 305 S. (DAW Inst. f. Orientforschung. Veröffentlichung Nr. 44).

Indische Romane. Eine ideologische Untersuchung. Bd. I. Einige Romane Bankim Chatterjees und Rabindranath Tagores. Berlin. Akademie-Verlag 1964. 308 S. (DAW Inst. f. Orientforschung. Veröffentlichung Nr. 60).

Indische Romane. Eine ideologische Untersuchung. Bd. II. Probleme der Liebe und des Freiheitskampfes in indischen Romanen aus den Jahren 1937-1961. Berlin. Akademie-Verlag 1967. 353 S. (DAW Inst. f. Orientforschung. Veröffentlichung Nr. 60).

Indische Romane. Eine ideologische Untersuchung. Bd. III. Berlin. Akademie-Verlag 1967. 286 S. (DAW Inst. f. Orientforschung. Veröffentlichung Nr. 60).
Die gesellschaftliche Entwicklung im alten Indien. Bd. I. Die Entwicklung der Produktionsverhältnisse im alten Indien. Berlin. Akademie-Verlag 1967. 242 S. (DAW Inst. f. Orientforschung. Veröffentlichung Nr. 67/I).
Die gesellschaftliche Entwicklung im alten Indien. Bd. II. Die Entwicklung von Staat und Recht im alten Indien. Berlin. Akademie-Verlag 1968. 292 S. (DAW Inst. f. Orientforschung. Veröffentlichung Nr. 67/II). Bd. III. Die Religion im alten Indien. Berlin. Akademie-Verlag 1970. 280 S. (DAW Inst. f. Orientforschung. Veröffentlichung Nr. 67/III). Bd. IV. Die Philosophie im alten Indien. Berlin. Akademie-Verlag. In Vorbereitung. (DAW Inst. f. Orientforschung. Veröffentlichung Nr. 67/IV).

2. Selbständige Schriften in Türkisch

Hind Iptidailerinin ve Hinduların eski ve yeni eşya kataloğu (Verzeichnis alter und neuer materieller Gegenstände der indischen Urbevölkerung und der Hindus). Ankara 1942, Uzluk Basımevi, Neşriyat No. 25.
Eski Hind Tarihi, çev.: Cemil Z. Sanbay (Altindische Geschichte). Ideal B. 1944. Neşriyat No. 82. 280 S.
Şudraka. Dev. Prof. Walter Ruben ve Pertev Nailî Boratav ... Istanbul, Millî Egitim B., 1946, VII + 241 S. (Dünya edebiyat ndan tercümeler. Hint Klâsikleri: 2).
Mrcchakatika. Istanbul 1946.
Buddhizm Tarihi. Çev. Dr. Abidin Idil. Ankara, Sakarya B., 1947, 162 S. (Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakultesi yayımları: 58 - Hindoloji serisi: 3).
Felsefenin başlangiçı. (Beginn der Philosophie). Ankara, Doğuş, B., 1947, 70 S. Ankara Üniversitesi yayımları: 4 - Serbest deisler Serisi: 3.

3. Populärwissenschaftliche selbständige Schriften

Indien im Rahmen der Weltgeschichte. Zürich o. J. (1945)
Die Mühle, älteste Maschine der Menschheit. Berlin 1952.
Indien - gestern und heute. Berlin. Aufbau-Verlag 1953. 126 S. Wissenschaft und Technik verständlich dargestellt. Reihe Gesellschaftswissenschaften 25.
Die Mühlsteinbrücke in Jonsdorf im Zittauer Bergland. Mit 1 Kt. Skizze u. 8 Kunstdruckbildern. Leipzig. Bibliograph. Inst. (1954). 47 S. (Unser kleines Wanderheft H. 31).
Die Mühlsteinbrücke bei Jonsdorf. (Durchges. u. erg. v. Dr. Alfred Schubert. Fotos: Willy Donath [u. a.] Kt. Skizze: Erhart Kundisch. 3. verb. Aufl.) Leipzig. Brockhaus 1965. 47 S. (Unser kleines Wanderheft H. 31).

4. Sitzungsberichte und kleine Schriften

Die Lage der Sklaven in der altindischen Gesellschaft. Berlin. Akademie-Verlag 1957. 111 S. Sitzungsber. d. DAW zu Berlin. Klasse f. Sprachen, Literatur und Kunst. Jg. 1955. Nr. 2. Berlin 1957.
Humayun Kabirs Roman "Männer und Flüsse" <1945>. Berlin. Akademie-Verlag 1959. 33 S. Sitzungsber. d. DAW zu Berlin. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst. Jg. 1959. Nr. 1.
Über die Aufklärung in Indien. Berlin. Akademie-Verlag 1959. 24 S. Sitzungsber. d. DAW zu Berlin. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst. Jg. 1959. Nr. 2.
Waldabenteuer des indischen epischen Helden. Berlin. Akademie-Verlag 1962. 101 S. DAW zu Berlin. Vorträge und Schriften. H. 82.

Rabindranath Tagores Weltbedeutung. Berlin. Akademie-Verlag 1962. 97 S. DAW zu Berlin. Vorträge und Schriften. H. 80.
Über die frühesten Stufen der Entwicklung der altindischen Śūdras. Berlin. Akademie-Verlag 1965. 59 S. Sitzungsber. der DAW zu Berlin. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst. Jg. 1964. Nr. 6.
(u. Karl Fischer). Der Maurya- und der Mogul-Staat. Berlin. Akademie-Verlag 1965. 61 S. Sitzungsber. d. DAW zu Berlin. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst. Jg. 1965. Nr. 5.
Main Features of the History of Old India. Berlin 1967 (hektographiert).
Über die Frage der Objektivität in der Erforschung des alten Indien. Berlin. Akademie-Verlag 1968. 36 S. Sitzungsber. d. DAW zu Berlin. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst. Jg. 1967. Nr. 4.

5. Herausgebertätigkeit

Vasubandhu's Triṃśikāvijñapti. Übers. v. H. Jacobi. Stuttgart 1932.
E. Frauwallner. Die Philosophie des Buddhismus. Berlin 1956.
Die ökonomische und soziale Entwicklung Indiens. Sowjetische Beiträge zur indischen Geschichte (Übers. aus d. Russ. v. Ulrich Kuhnke u. Helmut Rahn) Bd. 1 u. 2. Berlin. Akademie-Verlag 1959. 1961

6. Rezensionen 1926 - 1967

Rosenberg, Otto: Die Probleme der buddhistischen Philosophie. Leipzig 1924. In: DLZ. Leipzig. 47 (1926) 11. Sp. 511-514.
Schubring, Walther: Worte Mahāviras. Kritische Übersetzungen aus dem Kanon der Jaina. Leipzig 1926. In: OLZ. Leipzig. 30 (1927) 11. Sp. 992-993.
Spitzer, Moritz: Begriffsuntersuchungen zum Nyāyabhāṣya. Leipzig 1927. In: OLZ. Leipzig. 31 (1928) 2. Sp. 121-124.
Guérinot, A.: La Religion Djaina. Histoire, Doctrine, Culte, Coûtumes, Institutions. Paris 1926. In: OLZ. Leipzig 31 (1928) 3. Sp. 212.
Hauschild, Richard: Die Svetāśvatara-Upanishad. Leipzig 1927. In: OLZ. Leipzig 31(1928) 5. Sp. 408-410.
Schubring, Walther: Die Jainas, Tübingen 1927. In: OLZ. Leipzig 31 (1928) 6. Sp. 506.
Stscherbatsky, Th.: La théorie de la connaissance et la logique chez les Bouddhistes tardifs. Paris 1926. In: OLZ. Leipzig 31 (1928) 6. Sp. 508-509.
Stscherbatsky, Th.: The Conception of Buddhist nirvāṇa. Leningrad 1927. In: OLZ. Leipzig 31 (1928) 7. Sp. 617-623.
Makhan Lal Sen, B. L.: The Rāmāyaṇa, translated from the Original of Vālmīki. Calcutta 1927. In: OLZ. Leipzig 32 (1929) 2. Sp. 115-116.
Johnston, E.H.: The Saundarananda of Asvaghosa. London 1928. In: OLZ. Leipzig 32 (1929) 10. Sp. 779-780.
Rao Bahadur S. Krishnaswami Aiyangar: Manimekhalai in its historical setting. London 1928. In: DLZ. Leipzig 50 (1929) 11. Sp. 514-517.
Belvalkar, Prof. S.K., und Prof. R.D. Ranade: History of Indian Philosophy. Vol. II. Poona 1927. In: OLZ. Leipzig 33 (1930) 3. Sp. 223-225.
Shastri, Prabhu Dutt: The Essentials of Eastern Philosophy. New York 1928. In: OLZ. Leipzig 33 (1930) 6. Sp. 484-486.
Rādhakrishnan, S.: The Vedānta according to Śaṃkara and Rāmānuja. London 1928. In: OLZ. Leipzig 33 (1930) 7. Sp. 543-545.
Ranade, R.D.: A constructive Survey of Upanishadic Philosophy. Poona 1926. In: OLZ. Leipzig 34 (1931) 1. Sp. 58-60.
Sidhanta, N.K.: The Heroic Age of India. London 1929. In: OLZ. Leipzig 34 (1931) 4. Sp. 373-375.

Zimmer, Heinrich: Ewiges Indien. Potsdam u. Zürich 1930. In: OLZ. Leipzig 34 (1931) 9/10. Sp. 887-890.
Heimann, Betty: Studien zur Eigenart indischen Denkens. Tübingen 1930. In: DLZ. Leipzig 52 (1931) 29. Sp. 1356-1359.
Piper, Hartmut: Die Gesetze der Weltgeschichte. 2. Abt. 2. Teil: Der gesetzmäßige Lebenslauf der Völker Indiens. Leipzig 1931. In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Tübingen 67 (1932) 4. S. 493-496.
Tucci, Guiseppe: The Nyāyamukha of Dignāga. Heidelberg 1930. In: OLZ. Leipzig 35 (1932) 5. Sp. 345-347.
Tucci, Guiseppe: Pre-Dignāga Buddhist Text on Logic from Chinese Sources transl. with an Introduction, Notes and Indices. Baroda 1929. In: OLZ. Leipzig 35 (1932) 5. Sp. 347-348.
Stscherbatsky, Th.: Buddhist Logic. Vol. II. Leningrad 1930. In: OLZ. Leipzig 36 (1933) 1. Sp. 50-51.
Randle, H. N.: Indian Logic in the early Schools. A Study of the Nyāyadarśana in its Relation to the early Logic of other Schools. London 1930. In: OLZ. Leipzig 36 (1933) 2. Sp. 119-121.
Pe Maung Tin: The Path of Purity, being a Translation of Buddhaghoṣa's Visuddhimagga. London 1922/31. In: OLZ. Leipzig 36 (1933) 10. Sp. 636-638.
Strauss, Otto: Udgīthavidyā. Derselbe: Die älteste Philosophie der Karma-Mīmāṃsā. Berlin 1931/32. In: DLZ. Leipzig. 54 (1933) 39. Sp. 1833-1836.
Stscherbatsky, Th. Ph. D.: Buddhist Logic. Vol. I. Leningrad 1932. Bibliotheca Buddhica XXVI. In: OLZ. Leipzig 37 (1934) 5. Sp. 330-335.
Belvakar, S. K. u. R. D. Ranade: History of Indian Philosophy. Poona 1933. In: OLZ. Leipzig 37 (1934) 10. Sp. 644-646.
Schayer, Stanislaw: Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapādā (V, XII, XIII, XIV, XV, XVI). Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen. Krakau 1931. In: DLZ. Leipzig 55 (1934) 41. Sp. 1931-1933.
Dasgupta, Surendranath: Indian Idealism. Cambridge 1933. In: OLZ. Leipzig 38 (1935) 4. Sp. 252-254.
Schweitzer, Albert: Die Weltanschauung der indischen Denker (Mystik und Ethik). In: OLZ. Leipzig 38 (1935) 10. Sp. 638-640.
Väth, Alfons, S. J.: Die Inder. Freiburg i. Br. 1934. In: OLZ. Leipzig 39 (1936) 1. Sp. 46-47.
Saunders, Kenneth: A Pageant of Asia. A Study of three Civilizations. London 1934. In: OLZ. Leipzig 39 (1936) 1. Sp. 46-47.
Jayaswal, K. P.: An Imperial History of India in a Sanskrit Text. Labore 1934. In: OLZ. Leipzig 39 (1936) 6. Sp. 381-383.
La Vallé Poussin, Louis de: Indo-européens et Indo-irariens. L'Inde jusque vers 300 av. J.-C. Nouv. éd., augm. d'un index. Paris 1936. In: OLZ. Leipzig 39 (1936) 10. Sp. 625-629.
La Vallée Poussin, Louis de: Dynasties et Histoire de l'Inde depuis Kanishka jusqu'aux invasions musulmanes. Paris 1935. In: OLZ. Leipzig 39 (1936) 10. Sp. 625-629.
Dunbar, Sir George: Geschichte Indiens von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. München und Berlin 1937. In: Anthropos. Wien 33 (1938) 3/4. S. 707-708.

Census of India. 1931. Vol. I: India. Simla 1935. In: Anthropos. Wien 33 (1938) 5/6. S. 990-993.
The Mysore Tribes and Castes. Vol. I. Mysore 1935. In: Anthropos. Wien. 33 (1938) 5/6. S. 990-993.
Meyer, I. J.: Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation. Zürich und Leipzig o. J. In: Anthropos. Wien 34 (1939) 1-3. S. 463-469.
Ghose Nagendranath: The Aryan Trail in Iran and India. A naturalistic Study of the Vedic hymns and the Avesta. Calcutta 1937. In: Anthropos. Wien 35/36 (1940-41) 1-3. S. 458-459.
Dandekar, R. N.: Der vedische Mensch. (Indogermanische Bibliothek 16) Heidelberg 1938. In: Anthropos. Wien 37-40 (1942-45). S. 413-416.
Indische Mysterien. In: Anthropos. Wien 45 (1956) S. 357-362.
Kratschkowsky, J.: Über arabische Handschriften gebeugt. In: Aufbau. Berlin 6 (1950) 8. S. 781-782.
Eildermann, Heinrich: Die Urgesellschaft, ihre Verwandtschaftsorganisationen und ihre Religion. Berlin 1950. In: "Geschichte in der Schule", Zeitschrift für den Geschichtsunterricht. Berlin/Leipzig 4 (1951) 6. S. 294-297.
R. Palme Dutt: Indien heute. Berlin 1951. In: "Geschichte in der Schule", Zeitschrift für den Geschichtsunterricht. Berlin/Leipzig 4 (1951) 8. S. 389-395.
Kirfel, Willibald: Die dreiköpfige Gottheit. Bonn 1948. In: OLZ. Berlin 48 (1953) 1/2. Sp. 75-78.
Geldner, Karl Friedrich: Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen. Cambridge, London, Wiesbaden 1951. In: DLZ. Berlin 74 (1953) 3. Sp. 138-140.
Glasenapp, Helmuth v.: Die Philosophie der Inder. Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren. Stuttgart 1949. In: OLZ. Berlin 48 (1953) 3/4. Sp. 173-178.
Mircea Eliade: Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris 1951. In: DLZ. Berlin 74 (1953) 4. Sp. 234-236.
Die schönsten Upanischaden. Der Hauch des Ewigen. Zürich: Rascher 1951. In: OLZ. Berlin 48 (1953) 9/10. Sp. 461-462.
Eberhard, W. u. P. N. Boratav: Typen türkischer Volksmärchen. Wiesbaden 1953. In: OLZ. Berlin 49 (1954) 1/2. Sp. 62-64.
Frauwallner, Erich: Geschichte der indischen Philosophie. I. Bd.: Die Philosophie des Veda und des Epos. Der Buddha und der Jina. Das Samkhya und das klassische Yoga-System. Einführung von Leo Gabriel. Salzburg 1953. In: OLZ. Berlin 49 (1954) 11/12. Sp. 540-543.
Joshi, P. S.: The Struggle for Equality. Bombay 1951. In: OLZ. Berlin 50 (1955) 1/2. Sp. 82-83.
Vivekananda, Swami: Karma-Yoga und Bhakti-Yoga. Zürich 1953. In: OLZ. Berlin 50 (1955) 314. Sp. 155-156.
Spate, O. H. K.: India und Pakistan. A General and Regional Geography. London, New York 1954. In: DLZ. Berlin 76 (1955) 7/8. Sp. 584-587.
Glasenapp, Helmuth von: Kant und die Religionen des Ostens. Kitzingen/Main 1954. In: OLZ. Berlin 51 (1956) 1/2. Sp. 64-66.
Bhagavadgītā. Gesang des Erhabenen. Zürich 1954. In: OLZ. Berlin 51 (1956) 3/4. Sp. 164.
Kavi, M. Ramakrishna: Nātyaśāstra with the Commentary of Abhinavagupta. Baroda 1954. In: OLZ. Berlin 51 (1956) 5/6. Sp. 260-261.
Schmidt, W.: Gebräuche des Ehemanns bei Schwangerschaft und Geburt. Wien - München 1954. In: OLZ. Berlin 51 (1956) 9/10. Sp. 393-395.
Pisani, Vittore: Storia delle Letterature antiche dell'India. Milano 1954. In: OLZ. Berlin 51 (1956) 9/10. Sp. 453-456.
Glasenapp, Helmuth v.: Buddhismus und Gottesidee. Wiesbaden 1954. In: OLZ. Berlin 51 (1956) 11/12. Sp. 547-549.

Baumann, Herrmann: Das doppelte Geschlecht. Berlin 1955. In: OLZ. Berlin 52 (1957) 1/2. Sp. 21-24.
Melzer, Friso: Im Lande des Lotos. Stuttgart 1954. In: OLZ. 52 (1957) 1/2, Sp. 67.
Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übertragen und mit einem laufenden Kommentar versehen von Karl-Friedrich Geldner, T. IV. Wiesbaden 1957. In: DLZ. Berlin 79 (1958) 4. Sp. 300-301.
Rau, Wilhelm: Staat und Gesellschaft im alten Indien. Nach den Brahmana-Texten dargestellt. Wiesbaden 1957. In: DLZ. Berlin 79 (1958) 7/8. Sp. 658-661.
Gleisberg, Hermann: Das kleine Mühlenbuch. Dresden 1956. In: Deutsches Jahrbuch für Volkskunde. Bd. III. o.O. 1957. S. 559-560.
Glasenapp, Helmuth v.: Die Religionen Indiens. 2. Aufl. Stuttgart 1955. In: OLZ. Berlin 53 (1958) 1/2. Sp. 60-63.
Nehru, Krishna: Indische Frauen. Düsseldorf 1957. In: OLZ. Berlin 53 (1958) 9/10. Sp. 476-477.
Raghavan, V.: The Indian Heritage. Bangalore 1956. In: OLZ. Berlin 53 (1958) 11/12. Sp. 571-573.
Potter, Karl H.: The Padarthattvanirupanam of Raghunatha Siromani. Cambridge 1957. In: OLZ. Berlin 54 (1959) 1/2. Sp. 65-67.
Pandit, Vijaya Lakshmi: The Evolution of India. London 1958. In: OLZ. Berlin 54 (1959) 3/4. Sp. 194-195.
Kapadia, K.M.: Marriage and Family in India. 2.ed. London 1958. In: DLZ. Berlin 80 (1959) 5. Sp. 396-399.
Raj, Dev: L'esclavage dans l'Inde ancienne d'après les textes Palis et Sanskrits. Pondichéry/Ind.: Institut Français d'Indologie 1957. In: OLZ. Berlin 54 (1959) 11/12. Sp. 627-629.
Le Tattvabindu de Vacaspatimiśra. Pondichéry/Ind. 1956. In: OLZ. Berlin 55 (1960) 7/8. Sp. 413-414.
Ballhatchet, Kenneth: Social Policy and Social Change in Western India 1817-1830. London 1957. In: OLZ. Berlin 56 (1961) 1/2. Sp. 79-82.
Mahātma Gandhis Autobiographie. Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit. München 1960. In: DLZ. Berlin 83 (1962) 2. Sp. 139-141.
Philosophie und Religion Indiens. Zürich 1961. In: OLZ. Berlin 57 (1962) 7/8. Sp. 411-413.
Mode, Heinz: Das frühe Indien. Weimar 1960. In: DLZ. Berlin 83 (1962) 10. Sp. 879-881.
Indologen Tagung 1959. Göttingen 1960. In: DLZ. Berlin 83 (1962) 11. Sp. 979-980.
Sharma, Ram Sharan: Śūdras in Ancient India. Delhi 1958. In: OLZ. Berlin 57 (1962) 11/12. Sp. 623-626.
Misra, B.B., Ph.D., F.R. Hist. S.: The Indian Middle Classes. Their Growth in modern Times. London 1961. In: OLZ. Berlin 58 (1963) 1/2. Sp. 69-71.
Glasenapp, Helmuth von: Die Literaturen Indiens von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. Mit Beiträgen von H. Bechert und H.W. Schomerus. Stuttgart 1961. In: OLZ. Berlin 58 (1963) 1/2.Sp. 62-64.
Chattopadhyaya, Debiprasad: Lokāyata. A Study in Ancient Indian Materialism. New Delhi 1959. In: OLZ. Berlin 58 (1963) 3/4. Sp. 178.183.
Krüger, Karl, Prof. Dr.: Natur und Wirtschaft der Indischen Union. Wien o.J. In: OLZ. Berlin 58 (1963) 7/8. Sp. 389-391.
Kripalani, Krishna: Rabindranath Tagore - A biography. London, New York, Bombay, Toronto 1962. In: DLZ. Berlin 85 (1964) 3. Sp. 220-223.
Dasgupta, Surendranath: Indian Idealism. Reprint. Cambridge. University Press. 1963. In: OLZ. Berlin 60 (1965) 1/2. Sp. 78.
Upanisad antiche e medie. Introd., trad. e note di P. Filippani-Ronconi. Torino 1960/61. In: OLZ. Berlin 60 (1965) 5/6. Sp. 283 bis 285.
Gupta, Brahmananda, Dr.: Die Wahrnehmungslehre in der Nyāya-mañjari. Walldorf-Hessen 1963. In: OLZ. Berlin 60 (1965) 7/8. Sp. 396-398.

Sternbach, Ludwik, Ll.D.: Cānakya-Nīti-Text-Tradition. Hoshiarpur 1963. In: OLZ. Berlin 61 (1966) 9/10. Sp. 487-488.
Sternbach, Ludwik, Ll.D.: Cānakya-Rāja-Nīti, Maxims on Rāja-Nīti compiled from various collections of maxims attributed to Cānakya. Adyar 1963. In: OLZ. Berlin 61 (1966) 9/10. Sp. 489-490.
Behari, Bepin [Ed.]: Science, Culture and Man. Impact of scientific progress on culture and human evolution. Delhi 1963. In: OLZ. Berlin 1 (1966) 11/12. Sp. 590-592.
Herrmanns, Mathias: Die religiös-magische Weltanschauung der Primitivstämme Indiens. I: Die Bhagoria Bhil. Wiesbaden 1964. In: OLZ. Berlin 62 (1967) 1/2. Sp. 69-71.
Thomas, P.: Indian Woman through the Ages. London 1964. In: OLZ. Berlin 62 (1967) 7/8. Sp. 398-399.

7. Aufsätze, Beiträge, Bemerkungen in Deutsch, Englisch, Türkisch 1924-1966

Die Lehre von der Wahrnehmung in den Nyāyasūtras III.1. Auszug in: Jahrbuch d. Phil. Fakultät. Bonn. Jg. 2. Halbbd. 2. 1924. S. 26-29.
Zur Frühgeschichte der indischen Philosophie. Festschrift Jacobi. Bonn 1926.
Über die Debatten in den alten Upanisads. ZDMG. Wiesbaden. VIII. 1929. S. 238-255.
Die Theorien der Inder über das dichterische Schaffen. OLZ. Leipzig 32 (1929) 8/9. S. 618-630.
Schwierigkeiten der Textkritik des Mahābhārata. AO. 1929/30.
Über philosophievergleichende Literatur. OLZ. Leipzig 34 (1931) 2. Sp. 96-102.
Indische und griechische Metaphysik. Zeitschrift für Indologie. Leipzig. VIII. 1931. S. 147-227.
Materialismus im Leben des alten Indien. AO. XIII (1934).
Zur altindischen Psychologie, K.B. Pathak Commemoration Volume publ. by Bhandarkar Research Institute. Poona 1934.
Schamanismus im alten Indien. AO. XVII. 1939.
On the original text of the Krishna-Epic. New Indian Antiquary II. Bombay 1939.
Über den Ursprung des indischen Dramas. Belleten 1940 (Istanbul)
The Puranic line of heroes. IRAS 1941.
The Kṛṣṇacarita in the Harivaṃśa and certain Purāṇas. Aus: Journal of the American Oriental Society. 61 (1941) 3.
Ein indisches Motiv bei Goethe und Th. Mann. Indoloji Araştr-malari. 1941 (Istanbul).
Türkische, persische und indische Materialien zur Geschichte der Biographie. Indoloji Araştr-malari. 1941 (Istanbul).
Das Märchen vom bösen Bruder. Monumenta Serica, VII, p.175-195, Peking, 1942.
Buddhist Vakıfları hakkında (Über buddhistische Stiftungen). Trad. en turc par Mehila Tornak. II[e] serié des Publications des Foundations Pienses, p.173-183, Zill., Ankara 1942.
Hind-Türk masal münasebetleri (Einige indisch-türkische Märchenbeziehungen). Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi. Cilt I Sayı 1, Ankara, 1943, S. 50-62.
Ende gut - alles gut. Belleten, 1943.
Hind'te Köy ve Şehir (Dorf und Stadt in Indien), Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi Dergisi. 1943. Cilt I, Sayı 3, S. 29-44.
Budizma' n n Menşei ve Özü (Über Ursprung und Wesen des Buddhismus), Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi Dergisi Cilt I, Sayı 5, Ankara, 1943, S. 115-131.
Hind mâbet kapılarının (Gopura) tarihçesi (Das indische Tempeltor Gopuram). Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi. Cilt II, Sayı 2, 1944, S. 277-296.

Doğuda ve Batıda Ortaçağ felsefesi (Mittelalterliche Philosophie in Ost und West). Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi. Ankara. Cilt II, Sayı 4, 1944, S. 569-584.
Monuments of Selçuk in Kirşehir. Indian Art and Letters. London. 19 (1945) 2. p. 57-69.
Eski Hind'te tecrübe kavramī ve tecrübenin nevileri (Über den Begriff der Erfahrung bei den Indern). Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi. Cilt IV Sayı 3. S. 327-342. Ankara 1946.
Kirşehir'in dikkatimizi çeken san'at âbideleri (Interessante Kunstdenkmäler in Kirshehir). Türk Tarih Kurumu Belleten 44. Ankara 1947. S. 603-640.
Kālidāsa's Raghuvaṃśa, der klassische indische Fürstenspiegel. Mit türkischer Zusammenfassung. Annales de l'Université d'Ankara. 1947. S. 140-196.
Türk Tarih kurumu adına Kirsehir' de Cacabey medresesiude yapılan araçirmanin ilk kısa raporu (Vorläufiger Bericht über die im Auftrage der Türkischen Gesellschaft für Geschichte in Kirşehir in der Cacabey Medrese durchgeführte Untersuchung). Ankara, Türk Tarih Kuramu B., 1947, S. 673-691. Auszug in englischer Sprache: Belleten 44.
Anadolu'nun yerleşme tarihi ile ilgili görüşler (Über die Landnahme derTürken in Anatolien). Ankara Üniverşitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi; Cilt V Sayı 4, Ankara, 1947, S. 369-389.
Kālidāsa's Raghuvamśa, Eine Galerie altindischer Despoten. Ankara Üniversitesi yayımları. Ankara 2 (1948). S. 231-273.
The Mṛcchakaṭikam, its folkloristic and political interpretation. Oriens. Leiden I (1948) 1, p. 74-104.
Vier Liebestragödien des Ramayana. ZDMG. Wiesbaden 1950.
Die armen Bauern Chiles. Die Ähre. Berlin 4 (1950) 40. S. 16-17.
Die Lehre vom Handeln in der Bhagavadgīta. Festschrift Schubring. Hamburg 1951. S. 170-179.
Die Völker Asiens blicken auf Deutschland. Berliner Zeitung. Berlin 7 (1951) Nr. 115. 23.5.1951. S. 1.
Hundert Jahre indischer Freiheitskampf. Wissenschaftl. Zeitschrift der Humboldt-Universität. Berlin. Gesellschafts- u. sprachwiss. Reihe. Berlin 1 (1951-52) S. 1-8.
Über den altindischen Staat. Archiv Orientalni 1952.
Alte und neue Wege der Geschichte der indischen Philosophie. Wissenschaftliche Annalen. Berlin 1 (1952)S. 166-181.
Karl Marx über Indien (1853) und die Indienliteratur vor ihm. Wissenschaftl. Zeitschrift der Humboldt-Universität. Berlin. Gesellschafts- u. sprachwiss. Reihe. Berlin 3 (1953-54) 2. S. 59-100.
Wie lehrt man am besten Indienkunde? Ebenda. Berlin 3 (1953-54) 2. S. 1-3.
Überlegung zur Geschichte der Religion der vorarischen Stämme Indiens. Ethnographisch-archäologische Forschungen. Berlin 1954. H. 2. S. 211-232.
Hegel über die Philosophie der Inder. Asiatica. Festschrift Friedrich Weller zum 65. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden, Schülern und Kollegen. Leipzig 1954. S. 553-569.
Kālidāsas mythologische Frauengestalten: Sakuntalā, Urvaśī und Pārvatī. MIO. Berlin 2 (1954) 1. S. 104-143.
Die Primitivstämme Indiens und ihre Bedeutung für die indische Geschichte. Völkerforschung. Vorträge der Tagung für Völkerkunde an der Humboldt-Universität Berlin vom 25.-27. April 1952. Berlin 1954. S. 118-137.
Die bisherigen Klubabende der Professoren der Humboldt-Universität zu Berlin. In: Wie fördert man das gesellig-geistige Leben an den Hochschulen. Berlin 1954/1955. S. 13-16.
Indien in Bewegung. Wissenschaftl. Zeitschrift der Humboldt-Universität. Berlin. Gesellschafts- u. sprachwiss. Reihe. Berlin 3 (1955) 5. S. 7.
Über die ethische Idealgestalt des Rāma. Festschrift Kirfel. Bonn 1955.

Inter-State Relations in Ancient India and Kautalya's Arthaśāstra. Indian Yearbook of International Affairs. Madras 1955.
Zur Feier von Buddhas 2500. Geburtstag am 23. Mai 1956. Wissenschaftl. Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. 5 (1955-56) 2. S. 139-150.
Die älteste brahmanische Philosophenschule Indiens, das epische Sāṃkhya. Wissenschaftl. Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. 5 (1955-56) 3. S. 223-249.
Vorwort zu "Die Philosophie des Buddhismus". In: E. Frauwallner: Die Philosophie des Buddhismus. Berlin 1956. S. XI-XII.
Die Perspektiven der Indologie in der DDR. Wissenschaftliche Annalen. Berlin 5 (1956). Beiheft. S. 124-131.
Der Minister Jābali in Vālmīkis Rāmāyaṇa. Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest IV (1956).S. 35-53.
Vālmīki and Kālidāsa. I. Oriental Inst. Baroda. VI (1957). p. 223-245.
Tagore und Kālidāsa. Rocznik Orientalistyczny. Warszawa. XXI (1957).
The Beginning of Epic Saṃkhya. Annals Bhand. Or. Res. Inst. 37 (1957). p. 174-189.
Indra s fight against Vṛta in the Mahābhārata. Festschrift Dr. S.K. Belvalkar. Benares 1957. p. 113-124.
Rāmas Heimflug in Rāmāyaṇa und Raghuvamśa. ZDMG. Wiesbaden 107 (1957). S. 575-594.
Kālidāsa und einige Probleme seiner Deutung. Wissenschaftl. Annalen. Berlin 6 (1957). S. 812-33.
Bemerkungen zu einer Einführung in das Studium der indischen Geschichte. MIO. Berlin 5 (1957) 3. S. 398-416.
"Die Perspektiven der Indologie in der Deutschen Demokratischen Republik". Wissenschaftliche Annalen. Berlin 6 (1957) 4. S. 263-270.
"Śakuntalā" heute und hier. Theater der Zeit. Berlin 12 (1957) 8. S. 15-17.
The Possibilities of Scientific Co-operation in the Field of Indology. In: Information Bulletin. Publ. by The Trade Representation of the GDR. New Delhi 2 (1957) 12. p. 19-20.
Über die Dschungelstämme im Staate Kauṭalyas. Indo-Iranian Journal I(1957). S. 201-228.
Das indische Dorf in Sklavenhaltergesellschaft und Feudalismus. Agrarethnographie. Berlin 1957. S. 223-245.
Indien und die Menschheitsgeschichte. Wissenschaftl. Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Gesellschafts- u. sprachwiss. Reihe. Berlin 7 (1957-58). S. 207-221.
Über den Tattvapaplavasimha des Jayarāśi Bhatta, eine agnostizistische Erkenntniskritik. Wiener Ztschr. f. d. Kunde Süd- u. Ostasiens und Archiv für indische Philosophie. Wien 2 (1958) S. 140-153.
Co-operation in the field of Indologie. Leader. Allahabad. 5.1.1958.
Die gegenwärtige Lage Indiens im Spiegel der Romanliteratur. Wiss. Ztschr. der Humboldt-Universität zu Berlin. Gesellschafts- u. Sprachwiss. Reihe. Berlin 9 (1959-60) 1/2. S. 25-31.
Der Terrorist Sandip in R. Tagores "Das Heim und die Welt", das Porträt eines indischen Materialisten (Carvaka). Wiss. Ztschr. der Karl-Marx-Universität Leipzig. Leipzig 9 (1959-60) 2. S. 291-302.
Von Buddha bis Gandhi. Forschen und Wirken. Festschrift der 150-Jahr-Feier der Humboldt-Universität zu Berlin. Berlin III (1960). S. 327-334.
Sanskrit Studies in the GDR. Information Bulletin. Publ. by the Trade Representation of the GDR. New Delhi 6 (1961) p. 41.
L'origine de la pensée rationelle dans l'Inde. La Pensée. Paris. Sept-Oct. 1961. No. 99. S. 75-86.
Indological Studies in the German Democratic Republic. The Viśvabharati Quarterly. Santiniketan. 1961/62.
Die Weltbedeutung Rabindranaths Tagores. Forschungen und Fortschritte. Berlin 36 (1962) 9. S. 278-280.

Über die Geschichte und Bedeutung des "Pantschatantra". Nachwort zu "Pantschatantra". Berlin 1960. S. 343-355.

Uddālaka and Yajñavalkya. Materialism and Idealism. Indian Studies. Past and Present. Calcutta. III (1962) 3. p. 345-354.

Die Philosophie Buddhas (Beitrag zum XXVI. Orientalistenkongreß in Moskau). In: Istorija i kul'tura drevnej Indii. Moskva 1963. str. 234-257.

Zur Forschungsproblematik in den Gesellschaftswissenschaften. Dargelegt am Beispiel der Indienkunde. Das Hochschulwesen. Berlin 11 (1963) 1. S. 30-37.

Das Neue in der Indienkunde der Deutschen Demokratischen Republik. Wiss. Ztschr. der Humboldt-Universität zu Berlin. Gesellschafts- u. Sprachwissenschaftl. Reihe. Berlin 12 (1963) 6. S. 689-694.

Vorwort zu Bd. X der MIO. MIO. Berlin X (1964) 1.

Über die Entwicklung der Shudras im alten Indien. Wiss. Ztschr. der Humboldt-Universität zu Berlin. Gesellschafts- u. Sprachwissenschaftl. Reihe. Berlin 13 (1964) 7. S. 840-841.

Über die frühen Stufen der Entwicklung der Śūdras. Forschungen und Fortschritte. Berlin 38 (1964) 10. S. 309-311.

Vorwort zu Debiprasad Chattopadyay: Indian Philosophy. New Delhi 1964. Forword pp. XIX-XXV.

Eine Frau zwischen zwei Männern. Geschichte eines Motivs in der indischen Literatur. MIO. Berlin XI (1965) 1. S. 71-99.

Diskussionsbemerkung: in: Autorenkollektiv, Nikolaus von Kues. Wissenschaftliche Konferenz des Plenums der DAW zu Berlin anläßlich der 500. Wiederkehr seines Todesjahres. Referate und Diskussionsbemerkungen. Vorträge und Schriften der DAW zu Berlin. Berlin (1965) 97. S. 54-55.

Uddālaka Aruni (um 600 v. u. Z.). "Große Materialisten". Zur Geschichte des vormarxistischen Materialismus. Leipzig 1965. S. 70-73.

Tscharwaka. Ebenda. S. 74-77.

Sanskrit Studies in the GDR. Information Bulletin. Publ. by the Trade Representation of the GDR. New Delhi 10 (1965) 3. p. 16-17.

Dilip Kumar Roy "The Upward Spiral" (1949) und F. M. Dostojewski "Die Brüder Karamasoff" (1879/80). Steinitz-Festschrift. Veröffentlichungen der sprachwissenschaftl. Kommission der DAW. Nr. 5. Berlin 1965. S. 324-333.

Beiträge im "Lexikon der Weltliteratur". 1. Aufl. Weimar 1963, 2. Aufl. Leipzig 1965, 3. Aufl. Leipzig 1966. Anand; Bhartrihari; Bhattatscharja, Bhabani, Buddhistische Literatur; Dandin; Hariwamscha; Kalidasa; Markandaya; Mahabharata; Narayan; Pantschatantra; Ramajana; Schudraka; Somadewa; Tschanakja; Wedische Literatur.

Some Problems of the Ancient Indian Republics. In: Kunwar Mohammad Ashraf. An Indian Scholar and Revolutionary 1903-1962. Berlin 1966. p. 5-29.

Studies in Ancient Indian Thought. Indian Studies. Past and Present. Calcutta 1966.

Bewegungsstudien eines ceylonesischen Tänzers. Beiheft zum Hochschulfilm. Zentralinstitut für Film und Bild in Unterricht, Erziehung und Wissenschaft.

Fighting Against Despots in Old Indian Literature. Golden Jubilee Vol., Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1968, pp. 111-118.

GESCHICHTSWISSENSCHAFT UND SOZIOLOGIE

Historical Science and Sociology

E v a R i t s c h l und M a r i a S c h e t e l i c h

Zu einigen Problemen der frühen Klassengesellschaft in Indien

Eines der Hauptprobleme der altindischen Geschichte ist die Charakterisierung der frühen Klassengesellschaft. In den bisherigen Erörterungen wurden zwei Aspekte dieser Gesellschaft als besonders wesentlich hervorgehoben: die Dorfgemeinde in ihrer besonderen Form der Kombination von landwirtschaftlicher und handwerklicher Arbeit und die Existenz der orientalischen Despotie. Während die Rolle der Dorfgemeinde für die altindische Gesellschaft bereits genauer definiert worden ist[1], können sich die Urteile über die Despotie noch nicht genügend auf detaillierte Untersuchungen stützen. Ziel dieses Beitrages soll es sein, anhand konkreten Materials auf einige Besonderheiten hinzuweisen, die geeignet sind, verallgemeinerte Feststellungen zu überprüfen und für altindische Verhältnisse zu präzisieren[2].

Die Diskussion um den Begriff der orientalischen Despotie wird im Rahmen der Diskussion um die Periodisierung der Weltgeschichte seit einigen Jahren geführt. Dabei nimmt man für die orientalische Despotie folgendes Hauptkennzeichen an: der König ist oberster Grundeigentümer und es ist seine vornehmliche Aufgabe, große gesellschaftliche Arbeiten zu organisieren. Aus der Organisation solcher Arbeiten wird die Notwendigkeit seiner Existenz hergeleitet, er wird als das verbindende Element bezeichnet, das die einzelnen, in sich geschlossenen Dorfgemeinden zu einem gesellschaftlichen Ganzen zusammenfaßt. Unter Organisation großer gesellschaftlicher Arbeiten versteht man für die Länder des Alten Orients vor allem die Organisation und Leitung der Bewässerung. Das Heranziehen der Bevölkerung für solche Arbeiten geschieht aufgrund ihrer "allgemeinen Abhängigkeit" vom Despoten. Diese Abhängigkeit ergibt sich, wie angenommen wird, aus seinem Eigentum am gesamten Grund und Boden seines Landes, das die Dorfgemeinden bzw. die einzelnen Produzenten zu bloßen Besitzern, bzw. Nutznießern des Bodens und damit ökonomisch vom König abhängig macht[3]. Es sind also für die frühe indische Klassengesellschaft zu untersuchen: die Grundeigentumsverhältnisse, die Frage der Bewässerung und die Reichweite der Macht des Königs über seine Untertanen.

Die ersten Staatsgebilde in Indien kennt man nur aus archäologischen Funden. Da die Schrift der ersten (wahrscheinlich despotisch regierten) Staaten im Industal noch nicht entziffert ist, kann man bisher wenig Aufschluß über das Wesen und die Struktur dieser Staaten geben. Erst über die zweite Periode der Staatenbildung in Nordost-Indien, nach der Einwanderung der Ārya und ihrer Vermischung mit der Vorbevölkerung, liegen uns literarische Quellen vor, die Material zur Beurteilung des altindischen Staates liefern. Während die früheste Literatur bis zu den Brāhmaṇas im wesentlichen noch die Gesellschaft der Ārya widerspiegelt, beginnt sich um 500 v. u. Z. eine Entwicklung zum Großstaat abzuzeichnen, die vom Kampf der Monarchien Nordindiens untereinander und auch gegen die Aristokratien gekennzeichnet ist. Die für das 6. Jh. v. u. Z. belegte Einführung des Eisens zur Werkzeugherstellung und die dadurch ermöglichte Steigerung und Erweiterung der Produktion lieferten die wirtschaftlichen Voraussetzungen für diese politische Entwicklung, deren Höhepunkt das Großreich der Nandas und Mauryas bildete. Es ist ganz natürlich, daß aus einer solchen Blütezeit des Staates mehr und verschiedenartigere literarische Quellen stammen als aus der vorhergehenden Periode der Kleinstaaterei und daß uns auf diese Weise der Zentralstaat gegenüber seinen Vorgängern sehr viel besser faßbar ist. Daher sollen die genannten Probleme für diese Zeit untersucht werden. Die wertvollste Quelle, die uns dafür zur Verfügung steht, ist das Staatslehrbuch des Kauṭilya (Kauṭilīya Arthaśāstra)[4].

Aus diesem Werk, das der indischen Tradition zufolge in der Mauryazeit entstand, kann man nicht nur die Probleme ersehen, vor die sich der Staat gestellt sah, um seine Macht durchzusetzen und zu festigen; man kann auch Rückschlüsse auf die Verhältnisse ziehen, die er vorfand und mit denen er sich auseinandersetzen mußte.

Die größte Bedeutung wird in diesem Zusammenhang von den Forschern der Frage des Grundeigentums beigemessen, d. h. der Frage, wer der Eigentümer des Grund und Bodens war und wie die Beziehungen der Bebauer zu dem von ihnen bebauten Land geartet waren. Die Quellen vor Kauṭilya geben darüber wenig Aufschluß. Der Begriff des Eigentums taucht in ihnen in bezug auf Grund und Boden nicht auf, wenn auch aus der Erwähnung einzelner Felder seit dem Rigveda auf einen schon damals ausgebildeten Grundeigentumsbegriff geschlossen worden ist. Auch hat man aus den Landvergaben an Brahmanen durch den König, die in den Brāhmaṇas belegt sind, gefolgert, daß bereits zu jener Zeit ein oberstes Grundeigentum existiert habe[5]. Sichere Beweise für beide Ansichten gibt es bei der Kürze und teilweisen Unklarheit der betreffenden Stellen jedoch nicht.

In den ältesten Dharmasūtren (Gautama, Āpastamba) wird dem Problem des Grundeigentums ebenfalls keine Beachtung geschenkt - erst in den späteren (Manu, Yajñavalkya) taucht es andeutungsweise auf. Das Recht des Königs auf Steuern, das zur Begründung eines Grundeigentumsanspruches von seiner Seite häufig angeführt wird, begründet Gautama mit der Schutzpflicht des Herrschers, für die er von seinen Untertanen gewissermaßen Lohn erhält:

Gaut. X. 24-28: rājne balirdānaṃ karṣakairdaśamaṃ aṣṭamaṃ ṣaṣṭaṃ vā / paśuhiraṇyayor apyeke pañcāśadbhāgaḥ / viṃśatibhāgaḥ śulkaḥ paṇye / mūlaphalapuṣpauṣadhamadhumāṃsatṛṇendhānāṃ ṣaṣṭyaḥ / tadrakṣaṇ adhārmitvāt /

Von den Pflügern erhält der König eine Steuer von 1/10, 1/8 oder 1/6 (des Ertrages). Einige sagen, (daß es auch) für Vieh und Gold eine Steuer von 1/50 (gäbe): Für Handelsgüter eine Steuer von 1/20, für Wurzeln, Früchte, Blumen, Arzneipflanzen, Honig, Fleisch, Heu und Feuerholz eine Steuer von 1/6. Dies (geschieht) aufgrund der Verpflichtung (des Königs) zum Schutze (seiner Untertanen).

Auch bei Paṇini und Kauṭilya findet sich diese Begründung, bei Kauṭilya in Form der Legende vom Manu Vaivasvant, den die Menschen zu ihrem König machten:

KA. 1. 13. 5-9: matsyanyāyābhibhūtāḥ prajāṃ manuṃ vaivasvataṃ rājānaṃ cakire / dhānyaṣaḍbhāgaṃ paṇyadaśabhāgaṃ hiraṇyaṃ cāsya bhāgadeyaṃ prakalpayāmāsuḥ / tena bhṛtā rājānāḥ prajānāṃ yogakṣemāvāhāḥ / teṣāṃ kilbiṣamadaṇḍakarā harantyāyogakṣemāvāhāśca prajānāṃ / tasmādunchaṣaḍbhāgamāraṇyakā api nirvapanti - "tasyaitadbhāgadeyaṃ yo' smān gopayati" iti /

Vom Recht der Fische überwältigt, machten die Wesen den Manu Vaivasvant zum König. Als den ihm (dafür) zu gebenden Teil (der Produkte) setzten sie ein Sechstel des Getreides, ein Zehntel der Waren und Gold fest. Damit entlohnt, betreiben die Könige das ständige Wohlergehen der Wesen. Ihre Schuld laden sich die auf, die nicht Heeresabgaben und (Natural)-Abgaben liefern, (die Könige) aber die Schuld der Wesen, wenn sie nicht auf deren ständiges Wohlergehen bedacht sind. Deshalb geben selbst die Waldbewohner ein Sechstel von dem, was sie gesammelt haben, indem sie sagen - "Wer uns schützt, dem gebührt es, daß man ihm diesen Teil (des eigenen Einkommens) gibt.

Im Unterschied zu den vorhergehenden Quellen kann man aus dem KA zum ersten Male Einzelheiten über das juristische Verhältnis der Bebauer und auch des Königs zu Grund und Boden entnehmen. Abgesehen von der Verpflichtung, ihr Land von Beamten des Königs vermessen zu lassen und einen auf dieser Grundlage festgesetzten Teil der Ernte abzuliefern, verfügten die Bauern im Rahmen der Gemeinde frei über ihren Grund und Boden: sie konnten ihn verkaufen[6], verpfänden und verpachten, ohne daß der König sich einmischte. Die Gemeinde hatte in diesen Angelegenheiten ein Mitspracherecht und schützte aufgrunddessen ihre Mitglieder in gewissem Grade vor endgültigem Verlust ihres Anteils am Gemeindeland, mit dem auch Rechte und Pflichten innerhalb der Gemeinde verbunden waren.

Jedoch ist der Beginn eines Grundeigentumsanspruchs des Staates bzw. des Königs im KA deutlich zu erkennen, allerdings nicht in der Art, daß der König das Eigentumsrecht am Land der Gemeinden seines Landes eo ipso beanspruchte und beanspruchen konnte. Vielmehr ist im KA sein Anspruch auf das ungenutzte Land zwischen den Dorfgemeinden nachzuweisen, sowie sein Bestreben, das Territorium der Dorfgemeinde katastermäßig zu erfassen und zu fixieren. Solch ungenutztes Land zwischen den Dörfern ließ der König u. a. durch Rodung und Gründung neuer Dörfer für die Landwirtschaft nutzbar machen und schuf sich damit eine unmittelbare Einnahmequelle. Die Rodungen betrafen anscheinend größere Gebiete. In seiner Eigenschaft als Initiator der Urbarmachung gewährte er den Neusiedlern Vorschüsse an Gold, Saatgut, und Vieh und schuf damit die materiellen Voraussetzungen, unter denen sie die Urbarmachung beginnen konnten. In den so entstandenen neuen Dörfern tritt er ähnlich wie ein Grundeigentümer auf - er kann z. B. den Bauern, die ihre Felder nicht zufriedenstellend bebauen, entweder die Felder fortnehmen oder sie für den Schaden haftbar machen. Die besondere Stellung der Bauern in den neuen Dörfern zum Boden erklärt sich aber auch daraus, daß sie durch den Empfang von Vorschüssen vom König praktisch zu dessen Schuldnern geworden waren, nicht allein aus der Annahme eines königlichen Grundeigentums in diesen Dörfern. Der König konnte, solange sie ihre Schuld nicht getilgt hatten, als Gläubiger bis zu einem gewissen Maße über die Neusiedler verfügen. Später verschwindet diese Verfügungsgewalt anscheinend wieder - in der Zeit nach den Mauryas weist nichts mehr auf einen Unterschied im Status der Dörfer hin.

Als Land, das der König direkt durch eigene entlohnte Arbeitskräfte bebauen ließ und über das er wie ein Eigentümer verfügen konnte, kann man nur die sītā-Felder in den alten Dorfgemeinden nachweisen, die dem König unter bestimmten Umständen zufielen.

Die hier kurz definierten drei Kategorien von Grund und Boden im KA bestätigen die Auffassung vom altindischen König als Eigentümer des gesamten Grund und Bodens seines Landes nicht. Enstprechend den drei Kategorien von bebautem Land hat auch die Abhängigkeit der Bevölkerung vom König verschiedene Abstufungen. Sie gilt nicht allgemein, sondern ist in jedem Fall bedingt durch das spezielle Verhältnis der betreffenden Bevölkerungsgruppe zu Grund und Boden.

In engem Zusammenhang mit dem Anspruch auf alles nicht genutzte Land zwischen den Dörfern steht die Ausnutzung der beanspruchten Gebiete durch staatliche Unternehmungen, von denen eines, die Rodung, schon genannt wurde. Das Kompositum durga-setu-vaṇikpatha-śūnyaniveśa-khani-dravyahastivana-karma (5.1.38 u.a.) gibt die Art der übrigen Unternehmungen an: Befestigung von Städten (oder Anlage befestigter Städte), Bau von Bewässerungsanlagen und Einrichtung und Erhaltung von Handelsstraßen, Bergwerken, Material- und Elefantenwäldern. Man findet hier zwei Dinge wieder, die als gesellschaftliche Aufgabe des Despoten bezeichnet werden, den Bau von Straßen und von Bewässerungsanlagen. In einem Land wie Indien, dessen Landwirtschaft zum großen Teil vom Monsun abhängig ist und das zur damaligen Zeit noch sehr viel dichten Wald aufwies, der nur unter ständiger Bedrohung durch Räuber und wilde Tiere von den Händlern durchquert werden konnte, waren die beiden genannten Unternehmungen von großer Bedeutung. Hier soll nach den Angaben des KA im einzelnen beschrieben werden, welche Funktion die verschiedenen Bewässerungsanlagen hatten und welche Rolle der Staat bei ihrem Bau und Betrieb spielte.

Im KA wird der Bewässerung große Aufmerksamkeit geschenkt. Nicht nur stehen hohe Strafen auf der Beschädigung und Zerstörung von Bewässerungsanlagen, die Instandsetzung und Neuanlage verfallener Anlagen wird auch mit Steuererlässen gefördert. Sorge für Bewässerungsanlagen (Brunnen, Dämme, Teiche) gehört zum Aufgabenbereich zweier staatlicher Beamter, des vivīta-Aufsehers und des sītā-Aufsehers. Der vivīta-Aufseher hat Gebiete zwischen den Dörfern zu betreuen und zu schützen, die besonders günstig für die Viehzucht sind, d. h. viele Grasflächen enthalten. Er hat diese Gebiete mit Einrichtungen zu versehen, die einen Aufenthalt darin ohne große Gefahren möglich machen. Zu diesem Zwecke richtet er Wasserstellen (vor allem Brunnen, zum Teil unter Ausnutzung von

Quellen) ein, nutzt diese für den Anbau von Obst und Gemüse und hat Jäger, Waldläufer usw. unter sich, die das Gebiet von der Furcht vor Räubern und wilden Tieren reinigen". Nutznießer solcher Gebiete sind nicht nur die Hirten mit den staatlichen Herden, sondern jeder, der sie durchquert. Daher hat der vivīta-Aufseher zugleich die Pflicht der Paßkontrolle, z. B. bei Handelskarawanen. Es ist nicht nachzuweisen, daß die von ihm angelegten Bewässerungsanlagen im Hinblick auf die allgemeine Nutzung durch die Dorfgemeinden geschaffen wurden. Sofern sie landwirtschaftlich genutzt wurden, tat man dies unter dem Gesichtspunkt des Bedarfs von Durchreisenden, die für Obst und Gemüse sicher gute Abnehmer gewesen sind.

Der sītā-Aufseher, dem die Bearbeitung der dem König in den alten Dorfgemeinden zugefallenen Felder unterstand, hatte ebenfalls mit Bewässerungsanlagen zu tun. Er erhob von den "eigenen Bewässerungsanlagen" (svasetu) eine Wasserrate (udakabhāga). Beide Begriffe sind Gegenstand der unterschiedlichsten Interpretation geworden. Man schloß einerseits auf eine allgemeine Gültigkeit der Wasserrate, selbst für private Anlagen und damit auf eine allgemeine staatliche Leitung der Bewässerung, andererseits bezog man die Wasserrate nur auf die Pächter des Königs und schloß damit eine staatliche Initiative in der Anlage und dem Betrieb von Bewässerungsanlagen für die Dorfgemeinde überhaupt aus.

Man kann jedoch in dieser Frage ähnliche Verhältnisse wie beim Grundeigentum erkennen[8]. Geht man wiederum von den natürlichen Gegebenheiten des Landes aus, auf die auch I. Habib[9] im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit Wittfogels Theorie von der "hydraulischen Gesellschaft" verweist, dann ergeben sich folgende Voraussetzungen für die Bewässerung im Gebiet von Magadha und seiner näheren Umgebung, auf das sich die Angaben des KA wahrscheinlich beziehen:

Die Bewässerung wird durch Ausnutzung des Regenwassers oder des Flußwassers von den jahreszeitlich bedingten Überschwemmungen der großen Flüsse und ihrer Nebenflüsse bestritten. Dazu sind einerseits Tanks und andererseits Kanäle notwendig. Während die Kanäle überwiegend natürlichen Ursprungs gewesen zu sein scheinen (der Bau von Kanälen oder Kanalsystemen ist nicht belegt, weder inschriftlich, noch archäologisch), wurden Tanks entweder in natürlichen Senken oder durch Eindämmung von Flüssen geschaffen. Auf das Letztere bezieht sich wohl die staatliche Aktivität, wie auch z. B. die Felsinschrift von Junagarh vermuten läßt. Außerdem gehörte zur Befestigung einer Stadt die Schaffung einer möglichst ergiebigen Quelle für deren Wasserversorgung. So sind in der unmittelbaren Umgebung der damaligen Hauptstadt von Magadha, Rajgir, innerhalb der sie schützenden Mauer, die sich über drei Taldurchlässe und zwei Bergketten zieht[10], Seen vorhanden gewesen, die sicher im Rahmen der Befestigungsarbeiten geschaffen worden sind. Für das übrige Land sind überwiegend kleinere Tanks belegt[11], zu deren Bau keine staatlichen Unternehmung notwendig war. Das KA bestätigt dies durch die Behandlung der Bewässerungsanlagen im 3. Buch, das sich mit dem Zivilrecht beschäftigt. Aus diesen Vorschriften ist zu entnehmen, daß Bewässerungsanlagen verkäuflich, verpfändbar und verpachtbar waren, ohne daß der König Einspruch erhob. Sie waren offenbar privates Eigentum. Auch hier gibt es wie beim Land einen Unterschied zwischen alten und neuen Dörfern - in den alten Dörfern kann der König lediglich die Schädigung der Ernte durch nicht ordnungsgemäße Instandhaltung der Bewässerungsanlagen mit Körper- oder Geldstrafen belegen, in den neuen Dörfern muß er die Zustimmung zum Bau neuer Anlagen geben und hat das Recht auf alle darin lebenden Tiere und Grünpflanzen. In beiden Kategorien von Dörfern ist keine generelle staatliche Leitung der Bewässerung nachzuweisen, und auch die Gültigkeit der Wasserrate für alle Bewässerungsanlagen ist den Aussagen des KA nach fraglich, und auch für andere Zeiten nicht belegt. Es ist an anderer Stelle darauf hingewiesen worden[12], daß die Wasserrrate wahrscheinlich nur für die vom König gebauten Bewässerungsanlagen oder die Anlagen, die ihm auf dem gleichen Wege wie die Felder in den alten Dorfgemeinden zugefallen waren, Gültigkeit hatte, daß sie also eher

als eine Art Pachtgeld und nicht als Steuer zu verstehen sei. Die Hauptaktivität auf dem Gebiete der Bewässerung lag in nichtstaatlichen Händen, in den Händen der Dorfgemeinden oder von Privatpersonen. Der König konnte lediglich aufgrund seines Rechtes auf Abgaben einen gewissen Einfluß auf die Bewässerungsanlagen nehmen. Eine staatliche Leitung der gesamten Bewässerung ist nicht zu belegen.

Die sowohl archäologisch als auch schriftlich nur in wenigen Fällen belegte Tatsache der Anlage künstlicher Seen durch einen König kann nicht als Beweis für eine staatliche Lenkung der Bewässerung angesehen werden. Denn diese Seen dienten nicht in erster Linie der Bewässerung von Feldern, sondern anderen Zwecken, z. B. der Bewässerung von Parks und Gärten des Königs, der Wasserversorgung einer Stadt etc.. Dies läßt sich bis in die späte Moghulzeit verfolgen.

Ein anderes Problem ist die Frage, wie weit die Macht des Königs über seine Untertanen reichte. Im KA sind im Hinblick darauf zwei Erscheinungen zu erwähnen, deren Untersuchung zur Klärung dieses Problems beitragen kann: die Besiedelung von Neuland durch Umsiedlung von Menschengruppen und der Arbeitstribut für den König (viṣṭi).

Für die in der Mauryazeit beginnende starke Rodungstätigkeit des Staates und die Besiedelung des dadurch für die Landwirtschaft erschlossenen Neulandes brauchte der Staat Menschen. Die Dörfer in den neu besiedelten Gebieten besaßen nach den Angaben des Kapitels 2.1 einen anderen Status als die Dorfgemeinden des Stammlandes. In ihnen besaßen die Bewohner nur beschränkte Verfügungsgewalt über den Boden und geringere Eigenständigkeit in der Gestaltung der inneren Angelegenheiten der Gemeinde. So konnte einem Bauern das Land weggenommen werden, wenn er es nicht ordnungsgemäß bebaute (KA 2.1 10-12). Auch auf das Dorfleben nahm der König Einfluß: Er übernahm das Sorgerecht für Personen, die ohne Ernährer waren und konnte diejenigen bestrafen, die ihre Angehörigen nicht unterhielten. Ebenso verbot er den Hausvätern, Wandermönche zu werden, wenn sie ihre Familien nicht ausreichend versorgt hatten; er verbot die Anlage von Vergnügungsstätten und die Veranstaltung von Festlichkeiten, damit die Arbeit nicht durch solcherlei Ablenkung beeinträchtigt wurde (KA 2.1 26-35). Diese Rechte, die er in den alten Dorfgemeinden nicht hatte, weisen auf die schon eingangs erwähnte Abhängigkeit der Bevölkerung hin.

Der erste Satz des Kapitels KA 2.1 deutet an, auf welche Art und Weise der König Siedler für die neuen Dörfer gewann, nämlich durch "Wegführen aus dem Lande des Feindes" (paradeśāpavāhanena) und "Ausspeien des Überflusses aus dem eigenen Lande" (svadeśabhiṣyandavamanena). Welchen Aufschluß gibt nun das KA über die Bedeutung von apavah und vamana.

Der Terminus apavaḥ erinnert sofort an die Inschrift des Aśoka, in der vom Wegführen von 150 000 Menschen aus dem besiegten Kalinga die Rede ist. In die gleiche Richtung weist KA 8.2.8, wo apavahana als ein Kennzeichen der Fremdherrschaft bezeichnet wird. Auch die übrigen Stellen bezeugen, daß apavaḥ bzw. apavāhana ausschließlich zur Bezeichnung des Wegführens der Bevölkerung oder einzelner Personen aus einem fremden Land verwendet wird, so z. B. KA 7.16.16; 11.1.16 und 53, wo es sich auf einzelne, hochgestellte Personen bezieht und etwa "auf die eigene Seite ziehen" bedeuten dürfte. KA 9.4.8 wird empfohlen, einen Feind u. a. dadurch zu schwächen, daß man dessen Reichsfaktoren (prakṛtayaḥ, dazu gehören nach KA 6.1.1 Herrscher, Minister, Provinz, Stadt, Schatz, Heer und Verbündete) verelenden läßt, wegführt oder mit geeigneten Mitteln für sich gewinnt. An dieser Stelle bezeichnet prakṛti wahrscheinlich in erster Linie die Bevölkerung des betreffenden Landes[13].

An einer anderen Stelle (KA 8.4.15) wird von einem gewaltsamen Wegführen durch das Heer berichtet. Hier kann es sich auch darum handeln, daß sich die Soldaten auf diese Weise in den Besitz von Sklaven setzten. Es muß sich nicht unbedingt auf ein vom Staat organisiertes Wegführen handeln.

Im allgemeinen ging jedoch die Politik des Staates darauf hin, in eroberten Gebieten die Bevölkerung durch Steuererlässe, Anpassung an die Sitten und Gebräuche des betreffenden

Gebietes etc. dem neuen Herrscher zu gewinnen[14]. Apavāhana wurde anscheinend nur in solchen Gebieten durchgeführt, von denen der König erwartete, daß er sie in absehbarer Zeit wieder verlieren würde, die er also nicht für die Dauer in sein Reich einzugliedern imstande war. Um seinem Rivalen, dem ein solches Gebiet später wieder zufallen würde, zu schaden, beraubte es der König seiner Produzenten. Auf diese Weise hat er doppelten Nutzen: er schwächt seinen Gegner und stärkt seine eigene Wirtschaft durch den Gewinn von Menschen, die er in seinen Rodungsgebieten ansiedeln kann.

Im Gegensatz zu apavāhana bezeichnet vamana[15] die Rekrutierung von Menschen für Neusiedlungen aus dem eigenen Land. Als Anlaß für ein solches "Ausspeien" wird KA 4.3 17-18 eine Hungersnot genannt. Es liegt deshalb die Vermutung nahe, daß es vorwiegend in Notzeiten angewendet wurde. Es gibt keine sicheren Hinweise darauf, daß der König in normalen Zeiten seine Bevölkerung nach Belieben umsiedeln konnte. Neusiedler für die staatlichen Rodungen zu gewinnen, wird möglicherweise auch ohne große Gewaltanwendung möglich gewesen sein, da sich hier vor allem den ärmeren Schichten der Landbevölkerung eine Möglichkeit bot, ihren wirtschaftlichen und wahrscheinlich auch sozialen Status zu verbessern. So muß man bei vamana zumindest berücksichtigen, daß es nicht in jedem Fall mit Gewaltanwendung verbunden gewesen sein muß, wenn man auch aus den wenigen Belegstellen keine klare Vorstellung des Vorganges "Ausspeien" gewinnen kann. Das Wegführen der Bevölkerung eines fremden Landes unter bestimmten Bedingungen und das Umsiedeln der eigenen Bevölkerung in Notzeiten und für Neusiedlungen sind jedoch nicht ausreichend als Beweise für die Feststellung einer allgemeinen Knechtschaft der Bevölkerung.

Die Abhängigkeit der Bevölkerung in den neuen Dörfern beruhte, wie schon oben gesagt, darauf, daß der König ihnen außer dem Land auch Saatgut, Vieh und Geld zur Verfügung stellte, das sie ihm nach bestimmter Frist zurückgeben mußten. Dadurch waren sie seine Schuldner geworden. Solange sie dem König in dieser Weise verpflichtet waren, konnte er über sie verfügen wie ein Gläubiger über seine Schuldner.

Wenn auch eine allgemeine Abhängigkeit der Bevölkerung vom König aufgrund eines Anspruches auf oberstes Grundeigentum nicht nachzuweisen ist, so gibt es in der altindischen Literatur doch Belege dafür, daß eine Verpflichtung zur Leistung von Arbeitstribut (viṣṭi) für den König existierte. Schon bei Gautama wird die Verpflichtung eines bestimmten Personenkreises erwähnt, für den König unbezahlte Arbeit zu leisten (Gaut. X. 31f.), die in den späteren Quellen mit visti bezeichnet wird. Gautama nennt die Handwerker, die "von sich selbst Lebenden" (ātmānopajīvinaḥ)[16] und die Besitzer von Booten und Wagen als zu Arbeitstribut Verpflichtete. Nach Manu VII., 138 sind es die Handwerker, Kunsthandwerker, die "von sich selbst Lebenden" und die Sudras. Lakṣmīdhāra[17] führt Schmiede, Lastenträger, Bootsleute und Wagenbesitzer sowie Schauspieler und Tänzer an. Das KA enthält keine Aufzählung von Berufen, deren Angehörige zu viṣṭi verpflichtet sind. Der Kommentar Jayamaṅgalā und der Kommentar Gaṇapati Śāstrīs zum KA geben an, daß für Lohn Arbeitende (Karmakara) dieser Verpflichtung unterliegen. Einer Stelle im KA zufolge leisteten neben den karmakaras auch dāsas (Sklaven) viṣṭi in den Speichern des Königs (2.15.63). Dies wird jedoch durch keinen anderen Text bestätigt. Wie weit diese theoretischen Vorstellungen mit der praktischen Handhabung übereinstimmten, ist unsicher. Nach Gautama und Manu gab es zwei Gruppen der Bevölkerung - solche, die Steuern zahlen mußten und solche, die anstatt dessen zur Leistung von Arbeitstribut verpflichtet waren (Gaut. X. 24-30 und Manu VII. 137).

Dem KA zufolge ist die Bevölkerung der Dörfer zu visti verpflichtet, während die der Städte Steuern zu zahlen hat[18]. Verwendung von visti ist aus dem KA für die Speicher des Königs, in der staatlichen Produktion und am häufigsten beim Heer belegt. Andere Quellen nennen viṣṭi ebenfalls im Zusammenhang mit kriegerischen Handlungen (Rājataraṅginī) und mit der Beförderung von Lasten. Aus der Junagarh-Inschrift des Rudradāman (150 u. Z.) ist zu entnehmen, daß viṣṭi auch gelegentlich beim Bau von künstlichen Seen verwendet wurde, denn Rudradāman rühmt sich, den See Sudarśana ohne Erhebung von Sondersteuern oder viṣti ausgebaut zu haben. (Oben wurde schon darauf hingewiesen, daß der Bau solcher

Seen nicht der allgemeinen Bewässerung diente, wie Wittfogel behauptet.) Haupstächliche viṣṭi-Arbeiten scheinen jedoch die für das Heer notwendigen Dienste - Säuberung und Anlage von Wasserstellen, Beschaffung von Futter für die Tiere, Transport von Waffen und von Verwundeten - gewesen zu sein. Im allgemeinen wird die Dauer der viṣṭi-Leistung mit einem Tag im Monat angegeben, wobei die davon betroffenen Personen während dieser Zeit Verpflegung erhalten. Wenn auch die Texte die Verpflichtung zur Leistung von Arbeitstribut auf die karmakara bzw. die oben aufgezählten Berufe beschränken, so ist doch anzunehmen, daß bei größeren einmaligen Unternehmungen oder im Kriegsfalle die gesamte arbeitsfähige Bevölkerung dazu herangezogen wurde. Wir wissen aus späteren Quellen, daß der Bedarf an solcher Arbeitsleistung für den Staat ständig wuchs - im Śukranītisāra wird nicht mehr ein Tag im Monat, sondern ein Tag in jedem Halbmonat als Maß der Leistung festgelegt.
Aufgrund der angeführten Tatsachen ist es fraglich, ob man die Verpflichtung eines Teiles der Bevölkerung zur Leistung eines Arbeitstributes in der oben beschriebenen Form als Ausdruck der Abhängigkeit der Bevölkerung vom König werten kann. In erster Linie ist viṣṭi eine Sonderform der Steuer, die dem König als Entgelt für seinen Schutz des Reiches zusteht und die von dem Personenkreis erhoben wird, der keine Naturalsteuer geben kann. In diesem Sinne - nämlich als Äquivalent für Naturalsteuern - wird viṣṭi in den indischen Texten verwendet[19]. Die Heranziehung weiterer Kreise der Bevölkerung in besonderen Bedarfsfällen kann als Parallele zur Erhebung von Sondersteuern wie praṇaya oder utsanga verstanden werden.

Fassen wir das Gesagte zusammen: Der altindische Staat begründete seinen Anspruch auf die Abgaben mit seiner Schutzfunktion und nicht mit dem Recht des obersten Grundeigentümers.

Die Organisation der Bewässerung oblag nicht dem Staat, sondern den Dorfgemeinden und ihren Bewohnern. Man kann demzufolge (abgesehen vom Straßenbau) nicht seine hauptsächliche Aufgabe in der Organisation gemeinnütziger Arbeiten sehen.

Die Verpflichtung zur Leistung von Arbeitstribut bezog sich in erster Linie auf denjenigen Teil der Bevölkerung, der aufgrund seiner wirtschaftlichen Lage oder seines Berufes nicht zur Zahlung von Steuern imstande bzw. verpflichtet war. Die auf diese Weise zu leistenden Arbeiten waren vor allem unqualifizierte Hilfsdienste im Speicher, während eines Feldzuges usw. Nur in Ausnahmefällen wurde die gesamte Bevölkerung herangezogen.

Das Wesen der Ausbeutung der Bevölkerung durch den altindischen Staat bestand vor allem darin, daß der Staat den Produzenten mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln das Mehrprodukt in Form von regulären und irregulären Steuern abnahm. Unter den Bedingungen des Zentralstaates kam dazu die strenge Kontrolle der Wirtschaft, um ein Maximum an Einnahmen zu erzielen und Verluste zu vermeiden. Durch die Existenz der Dorfgemeinde mit ihrer noch relativ festgefügten Organisation wurde jedoch eine Ausdehnung der Macht des Staates in juristischer Hinsicht über die ihm traditionell zustehenden Gebiete der Rechtssprechung hinaus verhindert. Der Staat war nicht in der Lage, die innere Organisation der Dorfgemeinde aufzulösen.

Aus dem Nichtvorhandensein eines staatlichen obersten Grundeigentums ergibt sich, daß auch eine daraus resultierende allgemeine Abhängigkeit der Bevölkerung vom König nicht existierte. Der gelegentlich vorkommenden Umsiedlung von Bevölkerungsteilen aus dem eigenen oder gerade eroberten Lande liegt entweder das Recht des Eroberers zugrunde oder eine ökonomische Notlage (Hungersnot, Verelendung durch Krieg), die die Bauern dazu trieb, die Möglichkeit einer neuen Existenzgrundlage zu suchen und die der Staat für seine Zwecke ausnutzte[20]. Dies muß nicht in jedem Fall von einem gewaltsamen Vorgehen des Staates begleitet gewesen sein.

Direkte Abhängigkeit vom König kann man nur für die neuen Dörfer annehmen. Sie beruht dort anscheinend aber eher auf dem Schuldverhältnis, das durch den Vorschuß von Getreide, Vieh usw. an die Siedler entstanden ist als auf der Tatsache, daß der König über das Land in den neuen Dörfern wie ein Grundeigentümer verfügte.

Anmerkungen

1 W. Ruben, Die gesellschaftliche Entwicklung im alten Indien, Band I: Die Entwicklung der Produktionsverhältnisse im alten Indien. Berlin 1967, Einleitung, S. 3 ff.
2 In der sowjetischen Orientalistik hat anhand des bis jetzt vorliegenden Faktenmaterials eine Diskussion über den Inhalt der Grundbegriffe der auf die Geschichte der Länder des Alten Orients und der Antike angewendeten Terminologie begonnen. In dem ersten dazu veröffentlichten Artikel beschäftigt sich I. M. Djakonov mit dem Begriff des Eigentums, vor allem im Hinblick auf die Frage des obersten Grundeigentums. Er kommt aufgrund des Materials aus den alten vorderasiatischen Staaten zu dem Schluß, daß in keinem Falle ein oberstes Grundeigentum des Königs eindeutig nachweisbar ist. S. Vestnik drevnej istorii, 4/67.
3 Vgl. E. Ch. Welskopf, Die Produktionsverhältnisse im Alten Orient und in der griechisch-römischen Antike, Berlin, 1957; vor allem im Kapitel XVII, S. 453 ff.
4 Weiter zitiert als KA. Die Stellenangaben und Zitate nach der kritischen Textausgabe von Kangle.
5 Vgl. zum Beispiel die Diskussion über "Landsystem and Feudalism in Ancient India" des Centre of Advanced Study in Ancient History and Culture, Calcutta, veröffentlicht von D. C. Sircar, Calcutta 1966.
6 Dabei handelt es sich offenbar vorwiegend um Zwangsverkauf. Vgl. Mitteilungen des Instituts für Orientforschung (MIO). Berlin. XI/66, S. 301 ff.
7 MIO XI/66, S. 301 ff.
8 S. ausführlicher in der Dissertation von M. Schetelich: Die Dorfgemeinde nach dem Kauṭiliya Arthaśāstra, Berlin 1968.
9 I. Habib, Enquiry, No. 6.
10 Nach H. Goetz: Bewässerung- und Entwässerungsanlagen im vorbritischen Indien, in: Jahrbuch des Südasien-Instituts der Universität Heidelberg 1966, S. 39.
11 J. Marshall: Taxila I.
12 Vgl. M. Schetelich, a. a. O.
13 Z. B. 7. 16. 16; 11. 1. 16; 11. 1. 53.
14 Kapitel 13. 5 und 9. 4. 8.
15 8. 2. 8; 9. 4. 8; 7. 1. 33.
16 Der Kommentator Haradatta versteht darunter "wood-carriers, dancers etc." (nach der Übersetzung von Bühler).
17 Zitiert bei Bh. P. Mazumdar: The socio-economic History of Northern India (11th and 12th century). Calcutta, 1960, S. 188.
18 Lallanji Gopal, Organization of Industries in Ancient India, in: Journal of Indian History, Vol. XLII, pt. III. Dec. 1964. S. 887-914.
19 Eine besondere Form von viṣṭi scheint die KA. 2. 15. 8 erwähnte saṃhatikā zu sein, Arbeit, die von Ölpressern und Zuckerrohrpressern unentgeltlich für den Speicheraufseher geleistet werden mußte.
20 Es entspricht dem Charakter des KA, daß es nur die staatlichen Unternehmen erwähnt. Aus anderen Quellen (z. B. den Jātakas) wissen wir, daß das Fortziehen ganzer Dörfer, wenn sie in Not waren, nicht ungewöhnlich war. Man rodete sich ein neues Gebiet und ließ sich dort nieder. Das Schweigen des KA muß deshalb nicht unbedingt ein Zeichen dafür sein, daß solche nichtstaatliche Rodung in Zeiten der Not gar nicht vorkam.

S u m m a r y

Some Problems of Early Class Society in India

One of the most important problems of ancient Indian history is that of the relations between the state and its subjects in the sphere of economy.

The study of the Artha- and Dharma-literature leads to the view that most of the teachers base the claim of the state to the payment of taxes on its function of protector of the subjects, and not on a supposed right as supreme owner of the soil.

The organisation of the irrigation, sometimes regarded as one of the main tasks of a despotic state, in ancient India in general fell on the village communities. The organisation of the large-scale irrigation works for the benefit of the villages therefore cannot be taken as a characteristic for the ancient India State.

The duty to pay tribute in the form of labour fell mainly upon those who, because of their economic position or their calling, were unable or were not required to pay taxes. The kind of work which had to be done in this way was especially unskilled work in store-houses, during military campaigns etc. Only in exceptional cases the entire population was involved.

The essence of the ancient Indian state's exploitation of the population consisted primarily in the fact that it - using all the means at its disposal - took the surplus product from the producer in the form of regular and sporadic taxation. An additional burden under the conditions of a centralised state was the trend of the state to a strict control of the economy in order to obtain the maximum income and avoid losses. The existence of the village communities with their relatively close-knit organisation, however, prevented an extension of state power in a juridical sense beyond the fields assigned to it by law. The state also did not intend to break up the internal organisation of the village communities.

In this connection it is to be discussed, to what extent the king had power over the population of his country. There is evidence for the occasional re-settlement of groups of the population by the king.

From the texts one can gain some limits regarding the causes of the respective cases of resettlement: firstly, economic emergency (famine, impoverishment by war), which forced the peasants to seek new means of livelihood and which the state used for its own aims by settling new opened areas under direct state control. Secondly, the state as the conqueror could freely dispose of the people in conquered areas. There is, however, no evidence, that generally the population was directly dependent on the king. Direct dependence on the king can only be assumed in the villages which the state founded in newly opened areas. But this appears to have rested more upon indebtedness resulting from initial loans of grain, livestock, etc. to the settlers than upon the fact that the king was the owner of all land in the new villages.

Prabhati Mukherjee

Some Observations on the Eight Forms of Marriage in the Kauṭilīya Arthaśāstra

1. The forms of marriage, as recorded in the Arthaśāstra, are eight in number. Kauṭilya was extremely succinct in his definitions and mentioned only their chief criteria:

(a) The brāhma form of marriage, named first, was probably adjudged the best of all forms. Its characteristic was to give away the girl, like a gift, after adorning her with ornaments (AŚ. III. 2. 2.).

(b) The prājāpatya form occupied the second place in enumeration; its attribute was the joint pursuit of dharma (AŚ. III. 2. 3.).

(c) Ārṣa was the third form in order; the acceptance of two cows was its criterion (AŚ. III. 2. 4.).[1]

(d) Daiva, defined as giving away the girl, like a gift, to an officiating priest inside the sacrificial altar, was the fourth form (AŚ. III. 2. 5).

(e) Occupying the fifth place in the Arthaśāstra, the gāndharva form was defined as the voluntary union of a boy and a girl (AŚ. III. 2. 6.).

(f) Śulka was the characteristic of the āsura, the sixth form (AŚ. III. 2. 7.).

(g) The seventh was the rākṣasa, the chief element of which was the application of force (AŚ. III. 2. 8.).

(h) Sleep was the essence of the paiśāca, the last form of marriage mentioned in the Arthaśāstra (AŚ. III. 2. 9).

2. After enumerating the eight forms of marriage, Kauṭilya remarked that the first four forms (viz. brāhma, prājāpatya, ārṣa, and daiva) depended upon the authority of the father (of the girl) and were the dharmya marriages. The last four (viz. gāndharva, āsura, rākṣasa, and paiśāca) depended upon the authority of both the parents and they received śulka for their daughter (AŚ. III. 2. 10. -11.; Ruben 1954: 139). This dichotomous classification of the eight forms of marriage on the basis of the father's or both parents' approval, as well as dharma or śulka, does not appear to be incidental or arbitrary. It was made with a definite purpose, as indicated by other references. For instance, Kauṭilya classified the "virgin brides"[2] under two categories; one, married in accordance with dharma; the other, with the payment of śulka (AŚ. III. 4. 31, 33. 34). Similarly, while referring to the expenditure of strīdhana, daughter's inheritance of patrimony, and the conditions for mokṣa, he followed the same categorization with particular reference to the first four forms of marriage (AŚ. III. 2.17-19; 5.10; 3.19-23).

3. Because of uncertain connotation of the word dharma, the four forms of marriage in the first group are translated as "approved" marriages. A corresponding characterization of the second group containing the remaining four forms is lacking although their specific characteristics are mentioned as the parents' approval and the payment of śulka to them. However, the implication of the label dharmya to the first group cannot be brought out fully unless the second group is considered as "not-dharmya" at the least, if not more derogatory. The parenthetical remark may be disputed, for Kauṭilya consistently remained silent over any attempt to evaluate the second group. From his viewpoint, therefore, we may distinguish the marriage forms as of the "approved" or "not-approved" types.[3]

4. There are indirect evidence to support this classificatory distinction, and to picture the logical antecedents to the two types of marriage. The Arthaśāstra contains statements, like, "... a maiden who was intended for another person...", "... showing one girl before and giving another at the time of marriage...", etc. (AŚ, IV. 12.12, 14.). They indicate

that some kind of ceremonial or verbal contract used to be made before a marriage (Mitter 1913: 257), and the contract was legally valid. Otherwise the relevant person or persons could not be held legally responsible. In this context, we notice from his discussion on pre-marital chastity of maidens that Kauṭilya distinguished between two groups of girls: (1) "bound with another's śulka", and (2) "who did not get (her husband) after varaṇa" (AŚ. IV. 12. 7-8). Since śulka was the chief attribute of the āsura form of marriage, the former category of girls should refer particularly to this form. Varaṇa, on the other hand, may be equated to the custom of betrothal (Jolly 1885: XII. 2-3; 1889: 165, 2; Mitter 1913: 257), and we find that the girls so characterized are juxtaposed to the śulka-bound girls. The suggestion is, thus, there of a relation between the varaṇa type of betrothal and the dharmya marriages, and between the śulka-betrothal and the āsura form of marriage.[4] Because any pre-marital arrangement in the form of śulka or varaṇa type of betrothal is inimical to three out of the eight forms of marriage, and they all fall under the "not-approved" category as the gāndharva, rākṣasa, and paiśāca forms.

5. Kauṭilya noted a few more salient features of the two types of marriage which effectively establish their contradictory character. The "approved" (dharmya) type of marriage was so characterized because it received the sanction of the girl's father. Such a marriage could not be dissolved, except in the case of a "virgin bride". The "virgin bride" also would have to wait for five months to a year according a^r she was informed or not prior to the departure of her husband and had heard (or not heard) from him afterwards (AŚ. III. 4.31-36). The strīdhana of a woman married in the "'approved" manner could be spent by her husband under special circumstances, although it was primarily for her own use (AŚ. III. 2. 15-18). In the absence of a son, there was no legal bar to the daughter of such a woman to inherit the family property (AŚ. III. 5.10).

6. Conversely, the authority of both the parents was necessary for the "not-approved" type of marriage, and they received śulka. Any such marriage could be dissolved, although under certain stringent conditions (AŚ. III. 3.19-22). Also a "virgine bride" could remarry earlier than in the case of "approved" marriages. She had to wait for ten months, at the maximum, and for three months, at the minimum, according to the partly or full payment of the śulka and the receipt or not of any communication from her husband (AŚ. III. 4. 33-35). The strīdhana of a woman married in this manner was entirely her own property, which her husband could use only if he was prepared to pay a penalty charge (AŚ. III. 2. 18-19). And the daughter of such a woman was denied the inheritance of patrimony (AŚ. III. 5. 10).

7. These characteristics of the two types of marriage refer, respectively, to the sacred and secular aspects of society, and have different implications for the people practising them as well as for their kins and affines. The "approved" type of marriage was sacramental in character, as is indicated or implied in the definition of its four forms. Also these definitions do not point to any need for the consent or maturity of the girl in marriage, or to the consent of her mother. The girl's father was the sole authority in the matter, and he offered the girl as a "gift" to the bridegroom. To the bridegroom and his family, correspondingly, this was a very suitable one-sided arrangement. In most cases they received the girl with ornaments, and all the expenses for marriage were possibly borne by her father.[5] The payment that a man made to his future wife in the form of strīdhana could be used later by him in cases of necessity. After her death, the strīdhana remained in his family, that is, with his children, himself or with his kinsfolk (AŚ. III. 2. 35-36). And he may also enjoy his wife's inheritance of patrimony in the absence of any brother-in-law.

8. Contrariwise, the "not-approved" type of marriage was contractual, and possibly also secular, in character. The latter is evident from the definitions of the three out of its four forms, which were not connected with religious ceremony in any way.[6] The girl was not offered as a "gift" to the bridegroom. He had to pay for her in the form of śulka,[7] apart from the strīdhana. Obviously, the payment of śulka and strīdhana was not possible before the marriage, except in the case of the āsura form. All the four forms of this type, however,

were characterized by Kauṭilya in terms of the right of both parents of the girl to receive the śulka for their daughter. Possibly, for the gāndharva, rākṣasa, and paiśāca forms of marriage, this śulka was paid after the marriage, in order to receive its social sanction, as is suggested by other evidence.[8] In any case, even if the śulka was not given immediately after the marriage, the woman received it before her husband took another wife (AŚ. III. 2.41, 43; 3.4-5).

At the time of marriage, the girl was mature enough to exercise her own discretion and give consent to the gāndharva form of marriage; the paiśāca form also implies her maturity.

As stated by Kauṭilya, the bride's mother, along with her husband, was authorised to decide about her daughter's marriage. Of course, except for the āsura form, ther permission of the girl's parents before undergoing any of the other three forms of marriage was unnecessary. Her again, therefore, the suggestion is that their approval was required when the time for reconciliation with the girl's family came.

Unlike in the case of the "approved" type, the śulka and some other items of property of the woman married according to this type were earmarked for her kinsfolk, after her death (AŚ. III. 2. 37; Mukherjee 1961: 54, 54n).[9]

9. The two types of marriage refer to two social groups with contradictory sets of socio-economic rights (Mukherjee 1964: 268f). One of them, practising the "approved" type of marriage, is male-emphasised; the other, practising the "not-approved" type, is female-emphasised. For the former group the dominance of men is evident more from the absence of rights of women in social and economic matters than from the proclaimed supremacy of the male sex. This negative stipulation for the women, together with their dependence on fathers and husbands for marriage and the expenditure of strīdhana, points to the discriminatory privileges enjoyed by men. For the latter group, the rights of women with regard to marriage and property are clearly specified, comparatively.

10. The reason for the difference in the rights and obligations of the women in these two groups,[10] and whether the groups of women thus distinguished have different affiliations to the varṇa-wise stratification of society,[11] have not been ascertained yet. The present study, however, suggests a few significant facts which may be worth pointing out:

(a) Almost all the characteristics of the two types of marriage have financial implication.
(b) The two contradictory aspects of the institution of marriage indicate that Kauṭilya was describing either two societies or two segments of one society, where two sets of rules, operating through the types of marriage, demanded recognition from him.
(c) History shows that in course of time the patrilineal form of family organization, sacramental marriage and concentration of wealth became the dominant phenomena amongst the upper castes in society. Noticeably, all of them were linked up with the "approved" type of marriage and, consequently, the group which married according to this type became more powerful than the other.
(d) The story of why, how and when the simultaneous existence of the two types of marriage went through unequal development and came to be associated with particular strata in society is yet to be known precisely. That would certainly be a valuable addition to our present knowledge.

Notes

1 Some are of the opinion that it is a compromise with the āsura form of marriage where bride-wealth is paid, and this sham purchase is a relic of the bride-price (Altekar 1962, p. 44; Jolly 1928, p. 113; Mitter 1913, p. 213; Sternbach 1951; p. 77). Strabo also noted the purchase of a wife in exchange for two oxen (Jolly 1928, p. 113; Kane II. 1. p. 518n).

2 They were called so probably because their marriage was not consummated.
3 Mān. Gṛ. Sūt. (I. 7. 11) also mentioned two types of marriage only, the brāhma and śaulka. Sternbach thinks that from the legal point of view, all these forms are practically reducible to two forms, orthodox and non-orthodox (Sternbach 1951, pp. 63, 99).
4 To be sure, the relation between the two types of betrothal and the two types of marriage is a matter of logical surmise. It is, however, supported by evidence from other literatures as well. Such as, the possible existence of the two types of betrothal and their distinction was suggested in the Manusmṛti in connection with the death of the betrothed boy. One case described the boy as the "giver of śulka", and the other referred to his death after the "verbal troth" (Manusmṛti IX. 97, 69; Shastri 1953, p. 83).
5 In the case of two forms at least from this type of marriage, viz. the brāhma and daiva, it was the father of the girl who made all arrangements, contributed materially to the marriage (in the form of providing the girl with ornaments, etc.) and offered the bride to the bridegroom. It was only for the prājāpatya and ārṣa forms that we are not sure whether the girl was offered with ornaments, etc. While for the ārṣa form, it was specifically mentioned that, unlike in the other three cases, the bride's father was to receive some presents for adopting this form. The difference, however, is only in one out of the four forms of marriage of the "approved" type, while for the others, all the financial commitments for marriage were on the father of the girl.
6 Evidently, the religious elements were not present in these forms of marriage, as they were defined in the Arthaśāstra. It may be possible that time and/or experience showed that these marriages needed something more than parents' approval, which again was an unknown factor, in order to hold their ground against all possible odds. In the Kāmasūtra, therefore, a man was advised to bring fire from the house of a śrotriya, perform sacrifices and go round it with his bride, whom he secured in the rākṣasa or gāndharva way. For, according to Vātsyāyana, marriages solemnised before fire could not be challenged by anybody (Kām. III. 5. 10-13, 17-19).
7 The payment that a man made to his future wife was probably a compensation to her parents for the loss of her service, which indicated her economic value to society (Altekar 1962, p. 39; Sharma 1966, p. 39).
8 A supporting evidence is found, again, from the Kāmasūtra (III. 5. 14, 16). It is stated therein a man should inform the parents of a girl and please her relations with presents, etc., after what appeared to be a paiśāca form of marriage between them (Schmidt 1900, p. 281). What appears probable is that one might marry according to the gāndharva, rākṣasa or paiśāca form. But for regularising this, a man must seek for either religious or social sanction. Here he went for social sanction by giving presents to the girl's relatives on whom depended the authority to give their union a status of marriage. Kauṭilya, therefore, asked the man to pay the śulka to the parents of the girl who ultimately decided about the status of their marriage.
9 This type of marriage was decidedly more advantageous to the family of a girl. It is not stated, at least not in the definitions of the forms of marriage, whether or not the parents of a girl incurred any expenditure on account of her marriage. On the contrary, they gained from her marriage in the way of śulka and other items.
According to the Manusmṛti, the property of those married by the āsura, rākṣasa and paiśāca forms devolved upon her kins. Kosambi offers a significant explanation in this context: "Where the rights of the woman's clan were strongly maintained - as must originally have been the case before patriarchy prevailed - we have the development of the āsura marriage (Ms. 3. 31) by bride-purchase; if the woman so married dies without issue, her property reverts to her parents (Ms. 9. 197) which implies that some gotras once derived from the mother, not the father" (Kosambi, 1953, p. 208).
10 Significantly, similar devision among women on the basis of the forms of marriage existed in ancient Rome. To quote Kiefer in this context:

"If we wish to understand the nature of regular marriage in Rome (iustum matrimonium) we must first differentiate between marriages in which the woman comes into the hand (in manum) of her husband and those in which she does not. What is the meaning of this singular phrase? It is this. The woman stood while she was a girl under the parental authority of her father, as all children did. Her father had patria potestas over her. If she is married to a man' into whose hand' she goes, that means that she leaves the authority of her father and enters the authority, the manus, of her husband. If she is married sine in manum conuentione, without entering the authority of her husband, she remains under the authority of her father or of his legal representative - in practice her husband is given no rights over her property. In latter ages, as Roman women gradually emancipated themselves, it was to their advantage to be independent of their husbands with regard to property rights; accordingly, they made a point of avoiding marriages where they entered the manus of their husband. ...
The oldest and most ceremonious form of marriage, corresponding to our church wedding, is confarreatio. The name is derived from a sort of meal-cake, farreum libum, which was used in the ceremony. Dionysius speaks of confarreatio as follows (II, p. 25): 'The Romans of ancient times used to call a wedding which was confirmed by ceremonies sacred and profane a confarreatio, summing its nature up in one word, derived from the common use of far or spelt, which we call zea ... Just as we in Greece consider barley to be the oldest grain, and use it to begin sacrifices under the name oulai, so the Romans believe that spelt is the most valuable and ancient of all grain, and use it at the beginning of all burnt offerings. The custom survives still; there has been no change to some more costly initial sacrifice. From the sharing of far was named the ceremony whereby wives share with their husbands the earliest and most holy food, and agree to share their fortune in life, too; it brought them into a close bond of indissoluble relationship, and nothing could break a marriage of that kind. This law directed wives to live so as to please their husbands only, as they had nowhere else to appeal, and husbands to govern their wives as things which were necessary to them and inalienable'. " (Kiefer 1953, pp. 14-15).
To some extent, these two forms of marriage in ancient Rome resembled the "not-approved" and "approved" types of marriage in the Arthaśāstra. But, while the reason for adopting a particular form of marriage in ancient Rome could be ascertained, in the case of India it was not. For example, we do not know whether in India any such conscious attempt motivated the adoption of the "not-approved" type of marriage by women, where the control of husbands over their property was less than in the other type. In any case, the clause on inheritance of patrimony was likely to restrict the practice of this type of marriage, irrespective of its any other usefulness.

11 From the definitions, however, one can reconstruct the relation between the eight forms of marriage and the four varṇas in society. But this may be regarded as too hypothetical. There is also the opinion that the last four forms of marriage in the Arthaśāstra were current among the non-brāhmans (Aiyangar 1941, p. 181). From the Arthaśāstra, however, no proof was to be found to that effect. Whenever any distinction was to be made with regard to women, Kauṭilya mostly employed the types of marriage, sometimes their varṇa or other factors (AŚ. III. 4. 24, 28, 37, 38); but nothing to suggest the correlation between the types of marriage and the existing four varṇas in society.

References

K. V. Rangaswami Aiyangar, Rājadharma, Adyar 1941.
A. S. Altekar, The Position of Women in Hindu Civilization, Delhi-Patna-Varanasi 1962.
Arthaśāstra, The Arthaśāstra of Kauṭalya, with the commentary Srimūla by G. Sastri, Trivandrum 1924 (cit. in text: AŚ).
J. Jolly, Institutes of Nārada, Calcutta 1885.
J. Jolly, Sacred Books of the East, vol. XXXIII, The Minor Law Books (Part I. Nārada, Bṛhaspati), Oxford 1889.
J. Jolly, Hindu Law and Custom, Calcutta 1928.
Kāmasūtra, Kashi Sanskrit Series no. 29, Benares cita, 1929 (cit. in text: Kām.).
P. V. Kane, History of Dharmaśāstra, Vol. II, Part 1, Poona 1941.
O. Kiefer, Sexual Life in Ancient Rome, London 1953.
D. D. Kosambi, Brahmin Clans, in: JAOS, Vol. 73, No. 4, Oct.-Dec. 1953.
Mānava-Gṛhya-Sūtra, Das Mānava-Gṛhya-Sūtra by F. Knauer, St. Petersburg 1897 (cit. in text: Man. Gṛ. Sūt.).
Manusmṛti, (Ed.) Ganganāth Jha, Calcutta 1932, 1939.
D. Mitter, The Position of Women in Hindu Law, Calcutta 1913.
P. Mukherjee, Property Rights of Women as Recorded in Kauṭilīya Arthaśāstra and the Manusmṛti, in: Our Heritage, Vol. IX, Calcutta 1961.
P. Mukherjee, Some Notes on the Study of the "Women Question" in Ancient India, in: Man in India, Vol. 44, No. 3, July-September, Ranchi 1964.
W. Ruben, Kālidāsas mythologische Frauengestalten: Śākuntalā, Urvaśī und Pārvati, in: Mitteilungen des Instituts für Orientforschung, Bd. II, H. 1, Berlin 1954.
R. Schmidt, Das Kāmasūtram des Vātsyāyana, Leipzig 1900.
R. S. Sharma, Light on Early Indien Society and Economy, Bombay 1966.
S. Shastri, Women in the Sacred Laws, Bombay 1953.
L. Sternbach, Forms of Marriage in Ancient India and their Development, Reprinted from Bharatiya Vidya, XII, 1951.

P.N. Chopra

India's Cultural Contact with the Arab World

India's cultural relations with Arabia date back to prehistoric times. The people of the Indus Valley had intimate relations with the people of Sumer and trade relations with Egypt and Crete. The presentation on a seal of a mastless ship with a sharply up-turned prow and stern similar to the archaic representation on early Minoan seals, cylinders of Sumer and pre-dynastic pottery of Egypt testify to it. The similarity of these sculptures in fact led the scholars to designate at least for some time the Indus Valley Civilization as Indo-Sumerian. The influence of the Indus Valley on Sumer is best illustrated in the fashion of hair dressing which was adopted by the Sumerian women from the Indus Valley. The recent excavations have further confirmed this view. The black and red ware bowls and red ware stands recently discovered in the excavations of graves near Tumas are very much similar to those found in the megalithic burials of South India. Common also is the use of stone circles in Nubia and South India.

From the most ancient times India's communications with West Asia have been both along land and sea routes. The ocean between these two great nations, touching on the one side the holylland of the Arabs and on the other the foot of the Aryavarta forms a long and broad highway over which have travelled from pre-historic times "Indian ships with modest sails and hundreds of oares" to quote a chronicle "and carried such Indian products as perfumes and spices, cotton and silk, shawls and muslin, pearls and rubies, brocades of silver and gold" to Arabia and Mesopotamia. Arabia sent back coral, quick silver, vermilion, lead, gold, rose water, saffron as well as opium of superior quality. Objects found in Sumeria and Egypt indicate the traffic between these countries as far back as 3000 B.C. According to the author of the Periplus Maris Erythreae (composed about the middle or first half of the 1st century A.D.), these voyages used to be performed in small vessels kept close to the shore and followed its windings. The best season for ships to sail for India from Egypt was July. Strabo, the Greek geographer and historian (born about 63 B.C.), found that about 120 ships sailed from Myos-Hormos (Mussel Harbour) to India although in the time of Ptolemies scarcely anyone would venture on this voyage.

The direct voyages in those days were very rare. Indian and Arabian traders used to meet half way to exchange their products. According to Strabo, large quantities of Indian merchandise were conveyed by Oxus to the Caspian Sea and transferred from there by the Cyrus and through the adjoining countries to Euxine. Hippalus was the pilot who first by observing the bearings of the ports and the configuration of the sea, discovered the direct course across the ocean. It is worthwhile to recall in this connection the story of that adventurous Indian who set out from India in search of a direct route to Egypt. He lost his all and drafted for months till his companions had perished one by one due to hunger and starvation and he was found half dead near his destination. This ship-wrecked Indian gave the impetus to that famous explorer Eudoxus of Cyz ious to make a voyage to India which went a long way to further closer relationship between India and countries of West Asia. A few years later another Indian appeared in Egypt and his visit was found worthy of record which is an inscription still extant in the ruins of a shrine at Redesiye on the route between Edfu on the Nile and Berenica. It will be interesting to recall in this connection that it was the famous Queen Cleopatra under whose orders Eudoxus undertook another voyage to India and brought back a rich cargo of merchandise. Unfortunately, Cleopatra had died by that time and her son who ruled stripped the explorer of all the presents he had brought from India.

Trade relations got an impetus in the subsequent centuries. Amarakosha mentions horses belonging to Arabia besides those of Parasika (Persia), Kamboja and Bhalika. The Arabian steeds in King Harsha's camp were as popular as the sword made of Indian steel (Shamsher-i-Hind) was proverbial in Arabic literature. Daba (situated in Oman in the south-eastern corner of Arabia) was one of the major ports of pre-Islamic Arabia. An annual fair there attracted traders from Hind, China and Greece. These earlier contacts led to the establishment of an Indian colony in Alexandria in the 2nd century B.C. The Indians built there two temples containing the images of their Gods. The great riches of Arabia Felix (Aden) were largely due to the visit of Indian traders who came there in large numbers from Potana (Patiala) founded by Alexander on the river Sindhu. Our Kapas was in great demand and the Arabs took it over giving it the name of Qutun which became Cotton throughout Europe.

There is also evidence of the presence of Hindu philosophers in Western Asia during the time of Socrates who discussed metaphysical problems with them. Asoka encouraged this exchange of visits and sent emissaries to Syria, Egypt, Macedon, Cyrenaica and Epiros. Al-Biruni (1000 A.D.) corroborates Asoka s claim that in former times Iraq, Mosul and the country up to the frontiers of Syria were under Buddhist influence and the Indian culture had definitely extended to these West Asian countries. The extreme empiricism of the Buddhists made a deep impression on Muslim scholars, theologians, philosophers and jurists and we frequently come across references to the Indian school of thought in their discussion of epistemology and theory of knowledge. Manichaean religion which flourished in the 3rd century A.D. contains unmistakable traces of Buddhist influence. Asoka further authorised his emissaries or Dutas as they were called to undertake philanthropic works on his behalf in the kingdoms of the Hellenic rulers of West Asia. Thus wells at every half Kos and rest houses were constructed, medicinal herbs and roots wherever they did not exist were imported and planted. These acts, the Emperor thought, would obtain release for him from the debt he owed to his creatures.

With the advent of Islam, relations between India and Arab countries were further strengthened. The Prophet Muhammed is reported to have told his companions that he "gets cool breezes from the side of Hind." Indian tribes like the Jats seemed to have been settled in some parts of Arabia during this time. Two prominent Indians Sarmanak (said to have been Raja of Kanauj) and Ratan visited Arabia during the Prophet's time. Ratan is said to have collected the sayings of the Prophet and his collection which is still extant is known as Ar-Rataniyat. Ibn ʿAli Hatim relates on ʿAli's authority that the valley of Hind where Adam descended from heaven and the valley of Mecca which had the tradition of Abraham were the best valleys of the world (Subhat-ul-Narjan). ʿAʾisa, the favourite wife of the Prophet, was cured by an Indian physician from a serious disease. ʿAli, the fourth Caliph, is reported to have said "the land where books were first written and from where wisdom and knowledge sprang is India." According to Ghulam ʿAli Azad Bilgrami, the words like Taoba, Sundas and Ablai which occur in the Quran are of Sankrit origin. Names of many Indian articles passed into Arabic language, for instance, Quran Phul (Karan Phul), Kafur (Camphor), Ambuj (Am), Narjil (Nariyal) etc. Arabic words too found their way into the Indian languages such as Sukkan (rudder), Malumi (captain of a ship) from Arabic Muʿallim. Kambal, Qatl, Qurban, Bandar, Dost, Kaghaz, Vakil, Shamsher which are commonly used in Indian languages are all derived from Arabic language. This mutual intercourse led Arabs to take interest in our literature. Some of India's best known works as Panchatantra, the book of morals taught through animalbirds stories, was translated from its Pehlavi version into Arabic and through it was introduced into the western world. Hitopadesha or good advice, selection and adaptation of tales from Panchatantra found its way to Europe through Baghdad, Byzantine and Cairo. According to some scholars, the basis of the famous One Thousand Nights and One was a Persian work containing several stories of Indian origin. The reign of Manzur (754-776 A.D.) opened a new chapter in the cultural relations of these two nations.

Manzur's zeal for learning attracted many Hindu scholars to the Abbaside court. The deputation of Sindhi representatives to the court of the Caliph in 771 A.D. was memorable. One of the members of the delegation, a noted scholar, presented a copy of Siddhanta which was translated into Arabic by Ibrahim al-Fazari.

Indian physicians and medical system enjoyed a wide reputation even in pre-Islamic Arabia. In the famous pre-Islamic Persian Academy of Gonde-Shapur Indian physicians had been invited to meet their counterparts and a curious blending of sciences took place there. The Syriac medicinal books particularly Abdal-al-Adwiya (substitute for remedies) which was written by a Persian Jew Masarjawaih would give an idea about the blending of these two medicial systems. In the 8th century A.D. we find Arabs and Persians translating into their respective languages the thousand year old compendia of Sushruta (on surgery) and Charaka-Samhita (on medicine). These works were fully made use of and quoted in extenso from Rhazes down to Ibn al-Baiter, the pharmacologist who lived in the 13th century. The Caliph Al-Mamum, we are told, felt so much fascinated by the Indian works on medicine and philosophy that he had a scholar Al- 'Abbas especially put on duty to read out to him daily some passages from these works. Harun ar-Rashid (786-809) imported Indian physicians to organise hospitals and schools in Baghdad. It was under his reign that the famous family of Barmecides or Barmaks came into prominence. Originally they were Buddhists and were in charge of the famous temple of Nava-Vihara in Balkh. Under their patronage Baghdad became the centre of Hindu learning. Reporting about the services they rendered to the advancement of sciences and culture, Ibn an-Nadim writes "Yahya-ibn-Khalid, the Barmecide Wazir, sent a mission to India to collect information regarding the medicinal herbs and to report on their religious beliefs and practises." The Arabic historian relates how the Caliph Harun suffered from a severe headache and it was Manka, the Indian physician, who cured him of it. Another Indian physician, Saleh-ibn-Bahla, was called to treat a member of the royal family who appeared to have died and was about to be buried but was restored to life. From that time onward Indian physicians and Indian medicines played an important part in the scientific renaissance in Baghdad. Indian herbs and drugs were imported and the hitherto reigning Greek Materia Medica was completely revised. The new edition contained several Sanskrit names. In the famous medical work Firdaus ul-Hikmat by the court physician 'Ali-ibn-Rahhab at-Tabari, a full chapter is devoted to Indian medicines. Even the canon of Ibn Sina has traces of Indian medicines inter-linked with the legacy of Greek physicians and the personal experience of Muslim medical practitioners. In his rare work of simple drugs Kitab as-Saidala, al-Biruni makes the significant observation that "in the East there is no people inclined towards the sciences except the Indians."

Equally important in the context of Indo-Arab relations is the influence of Indian astronomy. The celebrated Indian astronomical work Surya Siddhanta brought by the physician Kuttka to the court of the newly founded capital Baghdad was translated into Arabic under the name of As-Sind Hind. It served as a handbook till the time of al-Ma'mun when it was abrigded or even improved by Mohammed-ibn-Musa, an astronomer. He also prepared a book on Indian calculations which has come down to us. There were other Indian astronomical works such as Kar Khanda Khadvaka of Brahmagupta, and Varahamihira's works on astronomy which were translated into Arabic. It is interesting to recall in this connection that the astronomical term Qubbat-ul-Arin in Arabic (the supposed division of the polar axis from the Meridian line) is derived from the name of the Indian city Ujjain which was believed by the Indian astronomers to be the dividing part of the earth. Such terms as Jib (heart) and Auğ (the highest point of sky) had originated from Sanskrit Jiva and Uchha respectively. We may also refer here to the work produced by that great indologist al-Biruni after a hard labour of six years Jawami' al-Manjud Li-Khawatir-al-Hanud completed in 422 A.H. as a comprehensive work on Indian astronomy. He was much indebted to the earlier works of Indian astronomers especially for their solar and lunar theories and the

treatment of eclipses. Thus, through al-Biruni Indian astronomy exercised a far-reaching influence on Muslim astronomy of subsequent generations.

In the field of mathematics, it was the conception of Sine which contributed and revolutionised the science of triangles. Even the famous Almagest employed chords. The Muslims learnt the principles of this science from the Hindus and taught the same to the Europeans and thus the problems of trigonometry was facilitated. The curious Greeks studied these works based on the researches and inventions of Indians, Egyptians and Mesopotamians and carried on fresh inquiry in the field of mathematics. The Arabic numerals 1, 2, 3 as they are called in the West were borrowed by the Arabs from India and were consequently known as Al-Arkan-al-Hindia or Indian numerals.

The Indian science of music also made a deep impact on Arabic musicians. According to Ibn al-Qifti, an important work containing the fundamental principles of Indian music was translated into Arabic. This impact helped to produce the greatest Muslim musician of medieval India Amir Khusro. It was during the reign of Alauddin Khalji that a Muslim convert Brahmin Kamrup translated the celebrated Amrit Kund into Arabic.

This exchange of ideas continued even after the advent of the Arabs in Sind in the 8th century A.D. due to the cordial relations that prevailed between the Arabs and the Hindus. While five or six Indian physicians resided at the court of Baghdad, several Indian works on medicine and philosophy were translated into Arabic by the scholars Ibn an-Nadim and Ibn 'Ali-Usaybi'a. Milal wa'n-Nihal refers to a religious discourse between the Arabic scholars especially deputed by Harun ar-Rashid and the renowned pandits at the court of the Raja of Sind. A young Arab resident of Mansurah, the capital of Sind, even composed a poem in the praise of Raja Mahrug of Alora who sent a special messenger to escort the poet to the court where he was greatly honoured and rewarded. He stayed at the Raja's court for three long years and at his behest translated the holy Quran into Hindi.

We owe a debt of gratitude to Arab travellers and geographers whose works are important sources though yet unexplored in the reconstruction of the history of India particularly after the 9th century A.D. The names of al-Biruni and Ibn-Batuta are too well known to need any introduction. While Mahmud of Ghazna was carrying out expeditions in India, this great Arabic scholar was engaged in studying the culture and civilization of our country. The bulky volume which he produced is in many respects the most rational and comprehensive account of India ever written by a foreigner until modern times. Some of the important Arabic writers on India who deserve mention are Ibn-Khurdadbeh, Al-Masalik, Sulayman, the merchant, Abu Zaid Sirafi, Abu Dulaf-ibn-Muhalhil, Buzurg-ibn-Shahryar, al-Mas'udi and Ibn-Haukal. Ibn-Haukal, al-Idrisi and al-Istakhri describe many Indian towns. Ibn-Haukal refers to Debal as a very populous place where "ships laden with products of Uman (Oman) and the ships of China and India met." Abu Zaid and Mas'udi inform us that the costly aloe-wood presented to the Sun-God at Multan was imported from distant Cambodia. Al-Ya'qubi lavishes praise on Indians for their advanced knowledge in sciences-astronomy, medicine, logic, philosophy - and for the large number of scholarly works produced on these subjects. To quote Abu Ma'shar, "Indians are celebrated among the nations for their wisdom and for their advanced researches in highly specialized sciences." Abu 'l-Fadl, too, in his celebrated work Ain-i-Akbari takes note of several Arabian towns, including Madina, Baghdad, Jarjaraya, Basra, etc., and gives their longitudes and latitudes.

Fellowship and amity has been the cardinal note of Indo-Arab relations since the dawn of history. We have it on the authority of Muslim historians that the Hindu Rajas give full liberty to the Arab traders, settled on the western coast of India, to build mosques and to practise their religion without let or hindrance. Not only this, but Muslim magistrates were appointed to administer the civil code of Islam to their co-religionists. Mas'udi and Baladuri (Futuh-as-Sind) praised the Rajas of Sind, Balhari and Tafil, for their just and generous treatment. The Arabs too, on their part, when they came to Sind, reciprocated by

readily adopting Indian titles and Hindu names. The employment of professional performers and courtesans seemed to be a development inspired by Indian practices, for in Central Asia and even in Arabian countries free born professional musicians of the female sex was a rare social phenomenon. The Indian courtesan of the nachghar was not paralleled by the trained jariya.

The impact of Arabic thought on Hindu religion and practices is linked with the advent of Islam and the establishment of Muslim power in India and need not be discussed here. It may, however, be pointed out that "some traits of the Hindu revival such as the increasing emphasis on Monotheism, on emotional worship, on self-surrender, on the need for devotion to a spiritual teacher", as well as the growing laxity in caste rules and indifference to rituals at least among some sects have all been held in some way or the other to be the outcome of Islamic influence.

India and major portion of Arabia having come under foreign influence, during the succeeding centuries, there was a setback to this process of exchange of ideas. With the dawn of independence "it had been the task of these countries to revive and restore these old relations." Even today it is the custom in Arabia to name the fairest child as 'Hind'. What greater tribute can be paid to the intimate cultural relations between India and Arabia.

Let me conclude this article with a tribute to India by Abu Zila Sindhi who flourished before 686 A.H.:

"By my life this is the land where, when it rains milk, pearl and rubies grow into being for the use of those who do not possess them.
Things special to India are mask, camphor, ambergris, a'uid (wood-aloes) and sandalwood.
Vitriol is found here like a large mountain. There are lions, leopards, elephants, and their offsprings.
Of birds you get cranes, parrots, peacocks, and pigeons and of trees cocoanuts, ebony and pepper.
Of weapons there are swords which do not need a polish, and spears which, when they quiver, shake the whole army.
Who but a fool will deny the merits of India."

Bibliography

M. G. Zubaid Ahmad, The Contribution of India to Arabic Literature from Ancient Times to the Indian Mutiny of 1857, Jullundhur 1946.

Abur Raihman Muhammad Ibn Ahmad Alberuni, Alberuni's India, transl. into English by E. Sachau, London, 1910, 2 Vols.: Commemoration Volume, Iran Society, Calcutta 1951.

P. N. Chopra, Society and Culture during the Mughal Age. 2nd revised Edition, Agra 1962.

P. N. Chopra, Social Life under the Mughals, Agra 1963.

A. Cunningham, The Ancient Geography of India, Varanasi 1963.

Sir H. M. Elliot and J. Dowson, The History of India as told by Its own Historians, 8 vols., London 1867-77.

Firdawus u'l Hikmat of Ali bin-Rahhan at-Tabari, edited by Muhammad az-Zubayr as-Siddiqi 1928.

Ph. K. Hitti, History of the Arabs, 3rd revised Edition, London 1943.

G. F. Hourani, Arab Sea-faring in the Indian Ocean, Princeton 1951.

Ibn Battuta, The Rehla, transl. by Mahdi Hussain, Baroda 1953.

Ibn Haukal, The Oriental Geography, transl. Oueseley, London 1800-1804.

Jami, Nafahat al-Uns, Bombay 1872.

Kalila wa Dimna, The Fable of Bidpai, transl. by I.G.N. Keith, Falcover 1885.
Khuda Bukhsh, Contributions to the History of Islamic Civilization, Calcutta 1929, 2 vols.
R.C. Majumdar, Greater India. 3rd edition, Sholapur 1958.
R.C. Majumdar, The History and Culture of the Indian People, General Editor R.C. Majumdar, Bombay 1951-1963, Vols. I-VI and Vol. IX.
El S.M. Mausauri, Art Culture of India and Egypt, Calcutta 1959.
Maulana Masud Ali, Hindostan Arabon ki Nazr Main (Urdu), Dar ul Musannafin, Azamgarh 1960, 2 vols.
Masudi-El Masudi's historical Encyclopaedia entitled: Meadows of Gold and Mines of Gems, transl. from the Arabic by A. Sprenger, London 1841, 2 vols.
R.K. Mookerji, A History of Indian Shipping, London 1912.
Syed Sulaiman Nadvi, Arab Navigation, Islamic Culture, Hyderabad 1941.
Syed Sulaiman Nadvi, Arab wa Hind ke Taaluquat, Allahabad 1950.
Muhammad Husayn S. Nainar, Arab Geographer's Knowledge of Southern India, Madras 1942.
De Lacy O Leary, Arabia before Muhammad, London 1927.
The Periplus of the Erythraen Sea. Transl. from the Greek and annotated by Wilfred H. Schoof, New York 1912.
S.K. Ray, Pre-historic India and Ancient Egypt, New Delhi 1956.
B.A. Saletore, India's Diplomatic Relations with the East, Bombay 1960.
K.A. Nilakanta Sastri, Foreign Notices of South India from Megasthenes to Ma Huan, Madras 1939.
Buzurg Ibn Shahriyar, The Book of the Marvels of India, transl. from the Arabic by L. Marcel Devic., London 1928.
D.E. Smith and L.C. Karpiniski, Hindu-Arabic Numerals, Boston and London 1911.
O. Spies, Subh al-Asha. Chapter on India, translated by O. Spies as: An Arab Account of India in the 14th Century, Aligarh.
Sulaiman and Abu Zaid Hasan, Ancient Accounts of India and China by Two Mohammedan Travellers of the 9th Century, transl. from Arabic by E. Renaudot, London 1733.
E.H. Warmington, The Commerce between the Roman Empire and India, Cambridge 1928.

R.S. S h a r m a

An Approach to Astrology and Divination in Mediaeval India

Love for astrology is not a peculiar trait of the Indian character because such practices have been found in all ancient and mediaeval societies. The Chinese practice of reading the oracle bones is well known, and so are several Babylonian practices. What distinguishes India is the survival of the practice of divination on a large scale. It is popular not only with peasants but also with the urban population. For those who wish to study the impact of astrological practices on mediaeval society in the West the present-day India is a fruitful field for actual observation and comparison. The Indian peasant makes use of astrology on all important occasions in his life. Astrologers are consultet about the auspiciousness of the occasion meant for marriage, journey, ploughing, sowing, harvesting, building houses, etc. In addition to this their advice is sought in starting new enterprises such as trade, etc., and for selecting the site for buildings.

Divination in the villages is practised by a class of preliterate priests who generally belong to the so-called lower castes. They are supposed to be the special devotees of mother goddesses who reveal to them certain mystical forces on the strength of which these priests foretell the future of the individuals who approach them. The individuals ask whether they will be free of sickness, whether they will be blessed with children and similar other questions. The diviners mostly give the replies in the positive and also recommend certain conditions which their clients have to carry out if they wish to fulfil their desires. Some diviners, when in a state of trance, also shower blessings which are asked for by the devotees. An extremely useful function performed by these unlettered diviners is the location of underground sources of water for digging wells and tanks. In the Bihar famine of 1967 some aboriginal diviners helped the engineers in discovering subterranean water in the district of Palamau. Sometimes these non-brāhmaṇa priests also assist in detecting thieves by means of magical spells and ceremonies. In addition to this every village has its literate brāhmaṇa astrologer who is called in and sought out especially by women, regarding the exact dates of seasonal festivals which occur frequently every month (māsa-kṛtya) but whose timings keep on varying because of the lunar calendar. The literate astrologer is also asked to prepare the horoscope of newly born babies which are compared at the time of match-making among members of upper castes. From their childhood the Hindus grow up in an astrological climate, their minds filled up with long lists of auspicious and inauspicious signs and sights. All this will create the impression that astrology and divination are practised in India on a scale on which they are not known to the western countries.

A historian would naturally like to know the circumstances that gave rise to such practices. The general conditions which foster belief in fate and fatalism have not been peculiar to India. Conditions of drought, flood, rains, famine, etc., prove that man proposes and God disposes. Once the people came to believe in fate they were faced with the problem of revealing it. There is no indication of the practice of divination in early Vedic literature. The Atharva Veda, which is regarded to be a pre-Aryan text in contents, contains many ritual ceremonies for warding off evils and diseases but does not seem to have recommended divination. Towards the close of the Vedic period a few references in the Aitareya Brāhmaṇa and Chāndogya Upaniṣad speak of the consequences of some dreams.[1] But on the whole omens and portents in the Vedic texts do not appear to be many.

The belief in fate was fostered not by the brāhmaṇas in the initial stage but by some heretical sects such as that of the ājīvikas, who propagated that the destiny of the human

being was fixed and pre-determined, and that what had been ordained could not be overcome by the free will and the action of the human agents.[2] These sects also suggested some methods for foretelling the future. Dreams and omens came to be interpreted as indicating future developments. In particular the physical traits associated with great men are frequently mentioned in Buddhist and Jain writings, and were adopted by brāhmaṇical texts also. Even some early brāhmaṇical works such as the Gṛhyasūtras of the 5th - 3rd centuries B.C. attribute some omens to a good bride. From early times certain bodily characteristics as signs of future well being and prosperity came to be assigned to both animals and human beings. This may have been derived from the observation of correspondences and coincidences between physical features on the one hand and good luck and worldly success in the other, but we have no means to substantiate this. In any case this did not lead to the early development of palmistry, one of the earliest treatments of which is found in the Garuḍa Purāṇa[3], a work of about the 12th century.

The characteristic Indian contribution was the astrology which bases its prophecy on the study of the position of the planets and stars. But perhaps it was not popular in India before Kauṭilya, who was sceptical of this practice. Kauṭilya states that wealth is the star for wealth and implies that the stars will not help if the man does not work. Evidently he does not put faith in the efficacy of prophecies based on the movement of stars.

Earlier texts produced in the first four centuries of the Christian era have more of astronomy, evidently under Greek influence, but the Greeks seem to have also contributed to belief in the influence of the stars on human life. Under Hellenic shadow the Indians came to develop the system of horoscope although they did not base this on numerology, the effect of numbers on human life, as the Greeks did it. Gradually birth stars came to be seen as guiding and determining the life of a person. Even the duration of a disease came to be connected by the medical texts with the planet under which it started. However, all such ideas remained confined to literate members of higher castes.

From Gupta times onwards astrology emerged as an important factor in the mental life of the people. The lawgiver Yājñavalkya ascribes the rise and fall of kings to planets and therefore recommends their worship.[4] The brāhmaṇical priests recorded the events in the Purāṇas in future tense. The evident objective was to impress the people with their power of forecasting the future of the various ruling dynasties, though all this was written after the dynasties had run their course. The original Purāṇas do not go beyong the Gupta period, but their tradition has been kept alive till recent times. Mention may be made of the prophecy regarding the rule of Queen Victoria in the Bhaviṣyat Purāṇa or the Purāṇa of the Future.

In ancient times some enlightened persons such as Kauṭilya questioned the usefulness of consulting the stars, but in early medieval times the study of astrology was deliberately cultivated and encouraged. The first Indian work on astrology was the Bṛhat Saṃhitā of Varāhamihira[5] written in the 7th century A.D. It discusses in detail the effects of the positions and movements of stars and planets on the fortunes of various sections of societies as well as on crops, trade, commerce, etc.

Chapters on astrology are found in many Purāṇas, which were meant for the instruction of women and lower orders, in other words for the illiterate masses which accounted for the overwhelming majority of the population. The Matsya Purāṇa[6] and the Viṣṇudharmottara Purāṇa[7], ascribable to the 7th-8th centuries, contain considerable stuff on astrology.

The epics and the Purāṇas popularised astrological ideas and practices which touched the life of the common people. These were obviously determined by the dominant social values. The Udyoga Parva[8] instruction quoted by late mediaeval texts makes this clear. According to it hating and opposing brāhmaṇas, seizing their wealth, desire to kill or harm them, taking delight in condemning them, disliking their praise, not remembering them in rituals, and getting angry when they make mistakes are the eight indications (purvanimittāni) of a man's approaching fall. This astrological formulation is intended to insure the supre-

macy of the priestly order in society by predicting bad days for those who dare to defy the brāhmaṇas.

The Purāṇas appear to have been the first to speak of auspicious and inauspicious sights for the journey. The sight of a caṇḍāla, who occupies the lowest rung in the social scale, is considered to be inauspicious; on the other hand the sight of a courtesan, who does not have a high social status, is thought to be auspicious. But her appearance might betoken some prosperous princely court or town where the brāhmaṇa, the author of these devices, might find ready refuge and patronage. We can think of varied anthropological and sociological explanations for many auspicious or unauspicious signs, but this constitutes a subject by itself. Although most of these signs were invented or adopted by the brāhmaṇas according to their own needs eventually they came to enjoy universal validity, and auspicious signs for journey did not differ according to caste, as was the case with many Dharmśāstra rules. Even portents prescribed for royal journey, as in chapter 243 of the Matsya Purāṇa, came to be applied to lesser sections of society.

The Agni Purāṇa[9], a work of the 10th-11th centuries, embodies the largest number of chapters on astrology. Like the Matsya Purāṇa[10] it has a whole chapter on the interpretation of dreams,[11] and it provides four chapters[12] on omens and sights auspicious for starting on journey. But its most interesting feature is the prominence of astrological postulates for success in war; as many as twenty-two chapters deal with the topic.[13] War astrology, noticeable in the Viṣṇudharmottara, and in the Harṣacarita in which Bāṇa enumerates as many as twenty bad portents happening to the enemies of Harṣa as, a result of the start of his expedition,[14] is developed as a separate subject in this text and is called yuddhajayarṇaviyajyotiḥśāstra. Astrologers appear as great morale boosters who propagate the invincibility of their princely patrons on the battlefield. The new feature assumes importance in the context of numerous petty states all struggling for survival on the eve of the Turkish conquest of northern India, and the charms and spells meant for success in war may have been eagerly seized by many princes.

But equally detailed charms and spells indicating the shape of the things to come in respect of agriculture and meant for peasants are laid down in the Kṛṣi-Parāśara,[15] an 11th century treatise on agriculture composed in eastern India. It mentions the auspicious occasions and rituals for the first driving of the plough[16] and for sowing.[17] According to it the sudden croaking of frogs, dancing of peacocks, coming out of ants with eggs, climbing of snakes on the top of trees show that rainfall is imminent.[18] On the other hand mishaps befalling the oxen or different parts of the plough are considered bad portents leading to the death of the farmer, his wife, son and brother and to the failure of agriculture.[19] However, bellowing and passing urine on the part of the oxen are thought to be portents leading to good yield.[20] These prognostications clearly demonstrate the importance of the plough and oxen to the agriculturist in the pre-industrial age. Any accident affecting these two was thought to be very grave in terms of the future of the farmer's family.

The widerspread practice of astrology attracted the attention of Alberuni during the 11th century in a manner as it had never been in the case of any earlier foreign visitor. Alberuni attests the great importance of astrology in the life of the people and as such gives considerable space to it in his book. Other sources indicate that astrology and grammar were the two main subjects taught in mediaveal Sanskrit institutions. This tradition continues in indigenous Sanskrit education till today, and it is not without significance that in many parts of the country the largest number of Sanskrit manuscripts belongs to grammar, astrology and tantra, which again was nothing but a lower form of astrology. Astrological maxims and sayings have been transmitted from mouth to mouth, from generation to generation, among the rural folk of north-eastern India in their dialects, and some of them such as the maxims of Khana, Dāk or Ghāgh are now available in print; this also may be true of other parts of the country.

Under tantric influence the Agni Purāṇa provides spells for success in love, killing, controlling stupefying and maddening others and also for breaking friendships.[21] These prac-

tices are now fast disappearing, but tantric rituals meant for averting the evil portents or the effects of planets called graha-śānti are prevalent even now in north-eastern India and other parts of the country. These rites seem to have originated independently of tantra for Gautama, a lawgiver of the pre-Christian era, prescribes propitiatory rites.[22] They got mixed up with tantric practices in the Middle Ages and assumed enormous proportions, especially for those who could afford to meet the expenses involved in these rituals, some of which went on for about a month. A long list of bad portents and measures to neutralise them is found in the Matsya Purāṇa in the chapters 228-238. In course of time the term graha, literally planet, came to be seen as identical with calamity or misfortune in popular parlance.

The increasing belief in astrology added to the importance of its practitioners. Astrologers and diviners, known by several names in the Arthaśāstra of Kauṭilya, do not find place in the list of officers on the pay-roll of the state. The astrologer also is not mentioned in Gupta records. Apparently till the end of the Gupta period the functions of astrologers were incidental to those of the purohita. These were not considered so much specialised as to warrant the creation of a separate office in the royal establishment. But the position changed from towards the end of the Gupta period. The Viṣṇudharmottara Purāṇa speaks of the office of the sāṃvatsara, the person in charge of happenings in the year (saṃvatsara), in addition to that of the purohita[23] and advises the king to depend on him and the mantrin.[24] The Bṛhat Saṃhitā, which, like, the Viṣṇudharmottara[25], devotes one whole chapter to a discussion of the qualifications and importance of the sāṃvatsara,[26] states that a king without this functionary mistakes his path like a blind man.[27] It says that the king who does not worship the qualified astrologer meets his doom[28] and asks a person desiring prosperity not to live in the country which has no sāṃvatsara.[29] Kāmandaka describes the sāṃvatsara as one who possesses knowledge of planets, etc., is clever at answering questions, and is an expert astrologer (horāgaṇitatāttvavit).[30] But in spite of these 7th-8th centuries literary references to the sāṃvatsara, his office is not mentioned in any contemporary inscription. In fact the astrologer's official position is not recognised in the epigraphs till the middle of the mediaeval period. Jyotiṣis and naimittikas are mentioned in Gāhaḍavāla records from the 11th century and are remunerated by grant of villages patrons.

How did astrology and divination originate and become popular? Undoubtedly some of these practices were adopted by priests from primitive people, whose absorption in the brāhmaṇical society began right from Vedic times. Subsequently primitive rituals were refined and elaborated to serve the cause of the brāhmaṇical order. The fact that all segments of society, right from prince to peasant and from brāhmaṇa to śudra, believed in these superstitions provided a sort of intellectual cementing bond. Since everybody was to be rewarded according to his fate he had no cause for grumble, and there was no scope for class conflicts and social tensions. The success of mediocrity and the failure of merit did not bother the people because this was all ordained by fate. Hence astrology was a strong ideological tie which kept the whole society together.

Astrologers played an important role in maintaining political authority. They helped kings by proclaiming their divinity on the battlefield and holding out prospects of victory to the combatants. For the start of his conquest Harṣa's astrologers fixed such an auspicious day and lagna (the moment of the sun's entrance into a zodiacal sign) as would enable him to conquer all the four quarters.[31] Therefore astrologers were as effective and serviceable as a regiment of soldiers. Further, they could prevent political upheavals and popular commotions by predicting, evil consequences for the sponsors. They could also check thefts by their occult ability for detecting the culprits. They acted liked police dogs in modern times, but perhaps without possessing the sensing faculty of these animals. So astrologers functioned as both police and soldiers.

Astrological formulations and prophecies in the Bṛhat Saṃhitā of Varāhamihira, Purāṇas, Kṛṣi-Parāśara and Alberuni's India reflect the social and cultural horizon oi the people in

early mediaeval times. The effects of the movements of stars and planets relate to those features of life which are typical of an agrarian milieu. Many signs for auspiciousness or otherwise in journey enumerated under the section on Śakuna are drawn from the world of plants and animals and social categories which do not have much relevance to the modern industrial population whose surroundings are very much different. Had the astrologers been able to predict the advent of the modern means of communication, they could have certainly made suitable modifications in their list of signs governing the success or the otherwise of the journey. Recommendations regarding auspicious occasions for marriage, festivals etc., take account of the needs and convenience of an agricultural society. It is not an accident that auspicious days for marriages fall generally in the period when the harvest season is over and sowing is yet to begin. This is naturally an ideal period from the peasant's point of view when he is economically well placed and is free from all agricultural operations. In fact, auspicious days fixed for marriage in the old mediaeval agrarian context to not suit the people now living in industrial towns because for attending marriages according to the old almanac they have to take leave of absence from their work. In course of time the old time table for marriages may have to be revised by the priests, and in any case civil marriages can easily circumvent such fixed dates.

An attempt at the study of the mental life and the beliefs of the rural folk will have to concern itself with astrology and divination which played an important part in their day-to-day life. The literate and illiterate priests - the former working on the basis of written texts and the later working on the basis of traditions and magical practices - helped to keep the social order going. Their predictions covered almost every aspect of life and every section of society. They tried to reduce a welter of things to order - to discover some kind of laws behing happenings. Astrologers freed the people from the worries of calculating the consequences of the steps they wanted to take and thus provided initiative and leadership to them. They enabled the people to take decisions and kept up their spirits in peace and war. Surely much of the prediction-advice given by the astrologers was based on common sense and factual knowledge, and hence proved to be a good guess. But many more predictions were bound to be wrong and absurd. There were very few enlightened persons in mediaeval times who questioned the prophecies even if they went wrong or contradicted one another. Thus the astrological results of the positions of certain asterisms in the Agni Purāṇa are diametrically opposed to those states in the Bṛhat Saṃhitā.[32] But such contradictions bothered neither the astrologers nor their clients. If the prophecies did not turn out to be true they could be explained by some last-minute supernatural developments.

In contrast to the paucity of material for the earlier period we have considerable literature on astrology in the Middle Ages. This creates the impression that astrology and divination were prominent features of the mediaeval Indian life. But in this respect the make-up of the ancient mind was not very much different from that of the mediaeval mind. Such differences as exist have to be pointed out by the historian who has to reconstruct the history of astrology in the perspective of time and place. But this history cannot be made meaningful unless we study similar practices among primitive peoples in India and elsewhere. Even an initial comparison would show that the Hindu practice of finding out the auspicious time for marriage, journey and house-building is found among many primitive peoples both in and outside India. Where such detailed studies are available they will be of great help in interpreting the early texts, which alone are not sufficient to tell the whole story of the astrological beliefs and practices and of their use by different social groups and classes.

Notes

1 Extracts quoted in P.V. Kane, History of Dharmaśāstra, Vol. III, Poona 1946, p. 227, fn. 305.
2 A.L. Basham, History and Doctrines of the Ājīvikas, London 1951, Ch. XII.
3 Bombay, Śaka Saṃvat 1828, Chapters 63-65.
4 Yājñavalkya Smṛti with the Mitāksharā, Ed. S.S. Setlur, Madras 1912, I. 307.
5 With the commentary of Bhaṭṭotpala, Ed. Sudhākara Dvivedī, The Vizianagaram Sanskrit Series, Vol. X, 2 Parts, Benares 1895-1897.
6 Bombay, Śaka Saṃvat 1845.
7 Ibid., Śaka Saṃvat 1834.
8 Critical edn., Poona 1940, 33. 75-77.
9 3 Volumes, Ed. Several Hands, Bibliotheca Indica, Calcutta 1870-1879.
10 Chapter 242.
11 Chapter 228.
12 Chapters 229-232.
13 Chapters 123-144.
14 Vasudevsharan Agrawal, Harsacarita: Ek Sāṃskṛtik Adhyayan, Patna 1964, pp. 136-137.
15 Ed. a. tr. G.P. Majumdar a. S.C. Banerji, Bibliotheca Indica, Calcutta 1960.
16 Verses 121-56.
17 Verses 157-85.
18 Verses 65-70.
19 Verses 144-49.
20 Verses 150-51.
21 B.B. Mishra, Polity in the Agni Purāṇa, Calcutta 1965, p. 16.
22 Goutama-Dharmasutra with Maskari Bhashya, Ed. L. Srinivasacharya, Mysore 1917, XI. 17-19.
23 II. 161.4.
24 II. 3.6.
25 II. 4.
26 Chapter II.
27 II.8.
28 II.6.
29 II. 11.
30 Kāmandakīyanītisāra, Bombay, Śaka Saṃvat 1826, IV. 33.
31 Harṣacharita of Bāṇabhatta with the commentary of Śankara, Ed. K.B. Parab, Bombay 1937, Canto VII.

His monumental work, the Gulshan-i Ibrāhīmī or Nauras Nāma, generally known as Tārīkh-i Ferishta was presented to the king in 1606 in a complete form, though subsequently the author enlarged it, bringing it down to 1609. It is certainly one of the most important chronicles of events relating to the medieval period of Indian history. Its importance is such that the chronicles compiled after it may be regarded either as supplementary to the respective themes or else mere copies of Ferishta dealing with specified areas.

In his introduction the author has given a list of thirty-two works on which he has drawn for his information, but not one of these was a history of the Quṭb Shāhī dynasty. In the very brief section 4 of volume 2 (Lucknow edition) devoted to Rulers of Tilang he only refers to one work, the Waqāi' Quṭbshāhiyā which was supposed to have been written by Shah Khurshah of Iraq in the time of Ibrāhīm Quṭb Shāh (1550-80), but he confesses that he did not have recourse even to that work. As a matter of fact no such work by Shāh Khūrshāh exists. There is a fine copy of Tārīkh Īlchi Nizām Shāh (by Khūrshāh b. Qubād al-Husainī) prepared for the royal library of 'Abdu l-lah Quṭb Shāh in 1038/1628-9 (Sālār Jung Museum, Haidarābād, MSS. No. 118 B), in which the author describes the history of the world right up to the Bahmanīs of the Deccan, including the Turkoman ancestors of the Quṭb Shāhīs. But when he comes to Muḥammad Shāh Lashkarī (1463-82) and the disintegration of the Bahmanī Empire he stops there and promises to write later detailed histories of the Bahmanī succession states namely the states ruled by "Niẓāmu'l-Mulk, 'Adil Khan, Quṭbu'l-Mulk, Imādu'l-Mulk and Qāsim Barīd". Even if he did write a history of the Quṭb Shāhīs we are not aware of it, and at least Ferishta did not have recourse to it.

In the Lucknow edition of Ferishta barely five pages are devoted to the Quṭb Shāhīs, while 92 pages have been taken up by the 'Ādil Shāhīs and 74 by the Niẓām Shāhīs. Even in these five pages the author has made certain palpable mistakes due to his ignorance of facts. A few instances of his faux pas may suffice:
(1) He says that Muḥammad-Qulī ascended the throne in 989/1581 at the age of 12, although he himself says that he was born on 1st Ramazan 973/22.3.1566. (2) Writing in 1018/1609-10 he says that the Persian envoy, Aghuzlu Sulṭān, was still in the Deccan waiting for the acceptance of the proposal for the marriage of the son of Shāh Abbās II of Irān to the Sulṭān's daughter, Hayāt Bakhshi Bēgum; although her marriage with the Sultan's nephew, who later became Sulṭān Muḥammad Quṭb Shāh, had already taken place two years earlier. (3) Ferishta is so much interested in the supposed romance of Muḥammad-Qulī with the zan-i fāḥisha, Bhāgmatī, that he calls the newly founded capital Bhāgnagar in 1018/1609-10, when we have a number of coins struck at Dāru's-Salṭanat Ḥaidarābād dated 1012/1603. He forgets his own theory when he says categorically that the Quṭb Shāhī army which had been sent to Aḥmadnagar in 1005/1597, was routed by the Mughals and flew back to "Ḥaidarābād".

Thus, so far as the Quṭb Shāhī dynasty is concerned it cannot be said that Ferishta's Gulshān-i Ibrāhīmī is to be relied upon.

3. Tadhkiratu'l-Mulūk

Mīr Rafi u'd -Dīn Ibrāhīm bin Nūru'd'-Dīn Taufīq Shīrāzī was born about 947/1510-11. He came to Bijāpūr with his father as a merchant in the time of Mahmūd Shāh Bahmanī, but gyrated into government service in the time of Ali 'Ādil Shāh (1557-79) apparently as a Khwān Sālār or Steward of the Royal Table. He rose step by step till Ibrāhīm 'Ādil Shāh II (1579-1626) sent him on an important mission to Aḥmadnagar in 1005/1596-7. He also served as the governor of Bijāpūr for some time.

Rafi u'd-Dīn began writing the Tadhkiratu'l-Mulūk on 19th Ramazan 1017/17.12.1608 and completed it at Nauraspūr, a suburb of Bijāpūr (which, he says, was renamed Bidyāpūr), on 6th Jamadi II, 1025/23.6.1615. This fell on Friday, and evidently Monday, as in the Aṣafiyah Manuscript, is wrong. Storey[4], however, says that the work was completed in 1020/1611, which happened to be the year of the death of Muhammad-Qulī Quṭb Shāh. The last date recorded is Rabi II, 1020/June 1611.

The Tadhkirat is primarily a chronicle of the 'Ādil Shāhīs of Bijāpūr, prefaced by a chapter on the Bahmanīs and ending with two chapters on the Mughals from Amīr Timūr to Akbar. The remaining seven chapters are taken over by the history of the 'Ādil Shāhīs right up to Ibrāhīm 'Ādil Shāh II. But the politics of the Bahmanī succession states were so much intertwined with each other that a detailed history of the 'Ādil Shāhīs was bound to have a fairly important niche for the Quṭb Shāhīs as well. It is interesting to note that the author calls the first four rulers of the 'Adil Shāhī dynasty by their names without the suffix of Shāh, thus denoting that they did not proclaim their kingship. It should, however, be noted that there are certain inscriptions of the fourth ruler, Ibrāhīm 'Ādil dated 945/ 1538-39 in which he is called Ibrāhīm 'Ādil Shāh. It is also interesting that he traces the genealogy of Yūsuf 'Ādil Khān to Maḥmūd Bēg of Sāwah in Central Asia, not to Maḥmūd I or II, Sulṭāns of Turkey, as is sometimes asserted.

The author devotes considerable attention and space to the Quṭb Shāhīs. He is all praise for Ibrāhīm Quṭb Shāh and gives some very useful information about the foundation of the new capital, Ḥaidarābād. He describes its raison d'être, its general lay-out, the details of the part of the royal palace and the position which men of learning and wisdom occupied in the state. On the whole the book gives a fairly correct account for the earlier period of the Quṭb Shāhī dynasty.

4. Tārīkh-i Muhammad Quṭb Shāh

5. Ma'āthir-i Quṭb Shāhī

The Tārīkh which is a comprehensive and detailed history of the Quṭb Shāhī dynasty, was compiled under the order of Sulṭān Muḥammad Quṭb Shāh in 1025/1616. The author, who chooses to be anonymous, says in his Introduction that he had before him a larger history "by one of the servants (chākirān) of His Majesty" which he has condensed and added on certain other facts which have a bearing on the history of the period. As a history of the dynasty with an official hallmark, it begins with a description of the Qarā Quvinlū background of Sulṭān-Qulī's family before he and his uncle Allah-Qulī first came to India, and goes on to the history of the dynasty in all its aspects. The book is divided into four "Accounts" and an Epilogue:

(1) Account of Sultān-Qulī Quṭbu'l-Mulk
(2) Account of Jamshīd Quṭbu'l-Mulk and his son known as Subḥān-Qulī
(3) Account of the life and reign of Ibrāhīm Quṭb Shāh
(4) Account of the life and reign of Sulṭān Muḥammad-Qulī Quṭb Shāh
(5) Epilogue: Account of some of the events of the reign of Sulṭān Muḥammad Quṭb Shāh

The book not merely describes the events at the court, the campaigns undertaken and the conquests made, but also surveys the public works of the Quṭb Shāhīs, their patronage of literature and their edifices. It gives the raison d'être of the foundation of Ḥaidarābād, the scheme of its lay-out, various buildings and roads which went to and from the new capital, the relative importance of Golkonḍa and Ḥaidarābād and numerous facts not found elsewhere. It is very punctilious about dates, and its survey of facts is chronologically correct to a very large extent.

The author completed the work in Sha'bān 1026/July-August 1617. Ethé[5] was of the opinion that he wrote it between Sha'bān 1026 and the commencement of 1027 but Storey points out that the mistake in the calculation is due to a misunderstanding of "twenty-seven" which really indicated the age of the king. 1025/1616 is the last date dealt with in this History.

Another author, Maḥmūd b. Abdu'l-lah Nīshāpūrī has brought the narrative to 1038 in his Ma'āthir-i Quṭb Shāhī. He entered the service of Muḥammad-Qulī Quṭb Shāh in 995/1587 and compiled the book between 1033/1624 and 1038/1629. It was originally in three volumes but was "several times altered and enlarged". The only portion extant today is the one in

the India Office Library and even that is defective at the end. Apart from the history of the Quṭb Shāhī dynasty up to the year of Muḥammad-Quṭb Shāh's death in 1035/1626, he deals in some detail with the history of his home country Irān and stops at the death of Shāh' Abbās II in 1038/1629.

6. Ḥadīqatu's-Salātīn

Hadīqatu's-Salāṭīn is a voluminous history of the first nineteen years (not 16 as in Storey) of the reign of Abdu'llah Quṭb Shāh (1626-72) written by Mīrzā Niẓāmu'd-Dīn Aḥmad at the instance of the well-known Peshwa or Prime Minister of the kingdom, Shaikh Muḥammad ibn Khātūn. It purports to be a day chronicle of 'Abdu'l-lah's life from his birth on November 21, 1614 to January 1, 1644. The period was one of the extreme decline of the political power of the Quṭb Shāhī kingdom which was fast heading towards the quagmire in which it was destined to sink. It had become a virtual protectorate of the Mughal Empire by the fateful "Deed of Submission" of January 1636, and whenever a Mughal envoy arrived at the capital the king received him on the farther end of the bund of Ḥusain Sāgar, five miles from the royal palace. He was forced to mint money with Shāh Jāhan's name and to have the khuṭba read on Fridays with prayers for the long life and prosperity of the Emperor and for the success of his arms. The Sulṭān had to seek favour from those in power at the Imperial capital and to write abject letters to Dārā Shikōh, Prince Aurangzēb and Imperial ministers and envoys such as no independent sovereign would ever care to write (Makātīb Sulṭān Abdu'l-lah Quṭb Shāh, for which see later). And yet the author of Hadīqa represents him as the most mighty monarch, and relates that when he was born astrologers predicted that "he would be like Alexander and Solomon, and issue orders to all the kings of the world." He describes him with great bombast and details the functions connected with the celebration of various festivals "when flowers abounded, casks of scent filled the breeze, lakhs of lamps lit and thousands and thousands of hons distributed." The progress of the king to the east coast is described in words which would put the Field of the Cloth of Gold to shame. And just then Mīr Jumlā was conquering the Rāyalsīma (perhaps with the connivance of the Mughal Emperor) with his centre at Gandikōta and unfurling the Quṭb Shāhī flag on eminences south of St. Thomas Mount, preparing for the day when he would cross over to the Mughal camp and put the Quṭb Shāhī Court to shame.

Hadīquatu's-Salāṭīn is like a diary of the Quṭb Shāhī Court in which not merely the pomp and merriment are described but also the manner in which the country was administered, the ways of the great lords, the duties and functions of the Peshwa and other ministers, the establishment of the Majlīs-i Diwāndārī or Privy Council, the administration of justice and even the day to day postings of high civil and military officers. It gives a fairly correct picture of the social life of the people, their superstitions, their rites and ceremonies, and what is significant, of the cordial relations which existed between the different sections of the population, chiefly the Hindus and the Muslims. Finally we can glean from it the international set-up, the position which foreign hajibs or envoys, both permanent and extraordinary, occupied in the capital. The diction of the book is such that in spite of the wealth of facts it contains the reader is not bored, and in fact his interest increases with almost every page.

7. Hadā'iqu's-Salāṭīn

The full name of the book is Hadā'iqu's-Salāṭīn fi Kalāmi'l-Khāwaqīn or The Gardens of the Sultans and the Poetic Compositions of Kings. The author, 'Alī bin Taifūr al-Bustāmī, says that he was a pupil of Muḥammad ibn Khātūn, and it was at the instance of Sulṭān Abu'l-Ḥasan Quṭb Shāh (1672-87) that he completed this work in 1092/1681. The Hadā'iq is not a book on history but a compendium of Persian poetry and letters written by the kings of Irān and of India as well as of some of their ministers and learned men. Although it was barely six years before the fall of the dynasty and the life-incarceration of the last of the Quṭb Shāhīs

at Daulatābād, the author ends his narrative with a prayer that the power and prestige of the king should last for ever more!

The book is divided into three had'iq or gardens each divided into a number of tabāqāt or sections:

I) Pre-Islamic Irānian Kings from the Pīshdādīs to 30/650-51.
II) Muslim Kings and Emperors of Irān, Central Asia and India, including Ghorīs, Seljūqīs, Khwarizm Shāhīs, Turkish Sultāns, the Mughals from Timūr to Jahāngīr, the Qarāquyinlūs, Şafawīs, Bahmanīs, of whom only "Mahmūd Shāh" (meaning Muḥammad I) and Fīrōz are mentioned, the 'Ādīl Shāhīs and finally the Qutb Shāhīs, of whom only "Sulṭān-Qulī known as Bara Malik", Jamshīd, Muḥammad-Qulī Qutb Shāh and Sulṭān Muḥammad Qutb Shāh and Abu'l-Hasan Qutb Shāh do not appear as poets or patrons of poetry at all.
III) The life histories, poems and some letters of certain ministers, amīrs, judges and learned men. These include more than thirty names, but North India is represented only by Abdu'r-Rahīm Khān Khān-i Khānān, 'Alī-Qulī Khān, Faiẓī and Abu'l-Faẓl, while the Deccan is represented by Maḥmūd Gāwān, Mīrzā Amīn Isfahānī Mīr Jumlā of Muḥammad-Qulī Qutb Shāh, and Riẓa-Qulī Bēg entitled Nekuām Khān.

The subject matter of the book is mainly poetry and the poets, as the name of the book itself connotes, but the life history of each of them gives certain historical data, though as the author himself admits, culled from Indo-Persian and other chronicles. Out of more than 200 folios only about 20 have a bearing on the history of Golkonḍa-Ḥaidarābād, but even here certain new facts are mentioned which bring the Hadā'iq into a line with the source books of Qutb Shāhī history. It must, however, be stated that the standard of the work is definitely inferior to the standard maintained by such histories as Tārīkh-i Muḥammad Qutb Shāh, and, considering the steep downward political trends of the region it was only natural that it should be so.

Section II.
Letters of 'Abdu'l-lah Qutb Shāh and Aurangzēb
mainly regarding the affair of Golkonḍa-Ḥaidarābād

8. Letters of 'Abdu'l-lah Qutb Shāh

(1) Makātīb Sulṭān 'Abdu'l-lah Qutb Shāh ba nām Dārā Shikōh waghairah. (MSS. Sālār Jung Library, Adab, Nathr Fārsī, No. 295)
(2) Arā'iẓ wa Ittiḥād Nāmajāt wa Farāmīn 'Abdu'l-lah Qutb Shāh. (MSS. Anjuman Taraqqi Urdu, Karachi, No. 7/27)
(3) Insha-i 'Abdu'l-'Alī Khān Tāliqanī (MSS. Sālār Jung Library, Adab, Nathr-i Fārsī, No. 15)

These three collections of latters and farmans of 'Abdu'l-lah Qutb Shāh and certain other prominent personages of his reign give us important data regarding the political position of the kingdom after the Deed of Submission signed by the king in 1636. The manuscript in the Karachi collection is virtually a copy of the manuscript in the Sālār Jung Library, No. 295 with certain additions and deletions which are not of a very great importance. The last actual date mentioned in the collection is Rajab 1072/February-March, 1662, being the date of the marriage of the king's third daughter to Mīrzā Abu'l-Ḥasan who was destined to be the last ruler of the Qutb Shāhī dynasty. The third book, Insha-i Tāliqanī is obviously meant to be a collection of certain choice letters illustrating the Persian diction in vogue in the Deccan of the seventeenth century, and contains not only some letters common to the other two collections but also other letters which have no bearing on the history of the period.

The letters in the first two collections roughly cover the period from Mīr Jumlā's defection in 1065/1654 up to 1072/1662. Most of the letters are undated, some have only the month and the year while only a few have the full dates. There are letters of 'Abdu'l-lah Qutb Shāh addressed to Shāh Abbas II of Irān, to Shāh Jahān, Dārā Shikōh, Prince Aurangzēb,

Shāh Jahān's daughter (may be Jahanara), to 'Alī 'Ādil Shāh, to Abdu'ṣ-Ṣamad Dabīru'l-Mulk, Quṭb Shāhī envoy to the Mughal Court, Hājī Nasīr, Quṭb Shāhī envoy to Bījāpūr and many other personages.

The range of these interesting letters, some of which are very important, is such that they throw a flood of light not merely on the complete dependence of 'Abdu'l-lah's Ḥaidarābād on the Mughal power but also the utter despondency of the King who stoops low to complain of his plight to the Shāh of Irān and his own brother-in-law of Bījāpūr. The first letter in all the three collection is to Shāh 'Abbās II in which 'Abdu'l-lah bitterly complains to him of Mīr Jumlā's treason and the "faithlessness of Sulṭān Khurrām". On the other hand his "petitions" not merely to the Emperor but also to Prince Dārā and Prince Aurangzēb are couched in the most abject terms. Thus whenever he mentions the Emperor's name it is with a profusion of laudatory epithets running sometimes to many lines, while he himself calls these petitions "entreaties". He says that Prince Aurangzēb was "the Pearl of the Great Caliphate". Even when he sends a farmān to his envoy at Delhi he refers to his letters to the Emperor as 'arẓdāshts and the Emperor himself as "the Abode of the Refuge of the Khilāfat".

The letters, therefore, are valuable for they furnish us a correct estimate of the foreign, diplomatic and; to a certain extent, of the domestic policy in the later part of 'Abdu'l-lah's reign.

9. Letters of Aurangzēb 'Ālamgīr mainly regarding
the affairs of Golkonḍa-Ḥaidarābād.
Ādāb-i Ālamgīrī (MSS., Sālār Jung, Ādāb, Nathr-i
Fārsī, No. 2 MSS., Aṣafiyah, Insha-i Fārsī, No. 86.)

A counterpart of 'Abdu'l-lah Quṭb Shāh's letters and petitions is the collection of Aurangzēb Ālamgīr's letters, the Ādāb-i Ālamgīrī compiled by Munshiyu'l-Mumalik Shaikh Abu'l-Fatḥ Inayatu'l-lah Khān, entitled Qābil Khān, the secretary of the Emperor. There are at least two copies of this voluminous work at Ḥaidarābād, one in the Sālār Jung Library and two in the State Central (Aṣafiyah) Library. There are a dozen other copies enumerated by the editor of a part of the Collection, Najīb Ashraf Nadawī (Ruqqa' āt-i Ālamgīr, Aẓamgārh, n.d.), and these are scattered in many libraries including the British Museum (Or. 177 and Or. 2054) and the India Office Library (Nos. 371 and 372). But he is definite that the dated copy in the State Central Library, written in 1115/1703-4 is the oldest, while the next in point of date is the British Museum copy of 1125/1713. The Sālār Jung copy, of which he was not aware, is dated 1152/1740. In this copy there are 39 letters addressed to "Quṭbu'l-Mulk" by the Emperor and one addressed to him by Prince Muḥammad Sultān, while there are as many as 73 letters addressed to Muḥammad Sa'īd both while he was the Mīr Jumlā and when he defected to the Mughals and became Mu'azzam Khān. The large number of these letters show his utility to the Mughal cause and the regard which Prince Aurangzēb, later, Emperor Ālamgīr, had for him.

While Muḥammad Sa'īd is sometimes addressed as "Khān-i Aẓīmu'sh-Shān" (the Khān of exalted dignity; the Khān of great dignity) 'Abdu'l-lah Quṭb Shāh has to be satisfied with a mere "Quṭbu'l-Mulk, ruler of Golkonḍa". This was only to be expected as 'Abdu'l-lah had belittled his position by the cringing manner with which he penned his "petitions" first to Dārā Shikōh when he was in power, and then to Ālamgīr.

There is much historical interest in these letters, for they show the inner psychology of Aurangzēb regarding the problems he had to face. Some of the letters extend to many pages detailing their contents in great detail. Naturally the tone of these letters varies with his fortunes, first as the Viceroy of the Deccan, then as the warring claimant to the Mughal throne, later as Emperor after the incarceration of his father, and finally as the invader and conqueror of Golkonda; but his attitude vis à vis the Quṭb Shāhī monarchy remains the same one of increasing disdain and contempt.

Section III.
Contemporary Indo-Persian histories
written in the Deccan in verse

1) Nisbat Nāma-i Shahryārī
2) Nasab Nāma-i Quṭb Shāhī
3) Tawārikh-i Quṭb Shāhī (London)
4) Tawārikh-i Quṭb Shāhī (Ḥaidarābād)

All these four books are in manuscript. While the first three have been noted in the descriptive catalogues of the libraries where they are housed, the fourth, which is housed in the Sālār Jung Library at Ḥaidarābād, has not been noted in any descriptive catalogue and was not known to Professor Storey when he compiled his Persian Literature - A Bio-Bibliographical Survey.

The first time we read of the Nisbat Nāma-i Shahryārī is in Sprenger's Catalogue[6] (No. 227), in which it is stated that the book was compiled by Ḥusain Alī Shāh Fursī who completed it in 1016/1607, and that it was copied at Lahore in 1019/1610. The name, Tawārikh-i Quṭb Shāhī occurs in one of the lines at the commencement of the book. It is divided into 4 cantos and "appears to be an abstract of the Nasab-nāmah". The takhallus of Fursī appears on page 5, but the book is ascribed to Hīrālāl Khushdil, Secretary (munshī) of Ḥaidar-Qulī Khān, and the takhallus Khushdil appears in one of the odes in the book.

There are two copies of the name Nasab Nāma-i Quṭb Shāhī in the collection of the Asiatic Society of Bengal (Ivanow[7], 690 and 691) both ending at the beginning of the rule of Muḥammad-Qulī Quṭb Shāh (1580-1611). They once belonged to the College of Fort William and have the seal of that College in the Urdū, Devanāgrī and Bengālī scripts. Ivanow rightly says that the name "Huṣain Alī" is only mentioned in the eulogy of Imām Husain (Ḥusain-i Alī = Ḥusain, son of Alī) and has nothing to do with the name of the author. It is not clear where Sprenger found the date of the authorship, but there is a reference on fol. 238 to the poet Thanā'i (not Sanā'i) as a living luminary, which means that the book must have been written before his death which occurred in 1588.

The book is divided into four maqālāt or theses; namely

I. Introduction and the early history of the dynasty ending in the death of Maḥmūd Shāh Bahmanī (1518)
II. Decline of the Bahmanīs and the rise of Barē Malik
III. Inter-statal wars of the Deccan Sulṭānates, up to the death of Ibrāhīm Quṭb Shāh, with odes in honour of Ibrāhīm and his son Muḥammad-Qulī Quṭb Shāh
IV. The first year of the reign of Muḥammad-Qulī Quṭb Shāh up to the celebration of the king's marriage with Mīr Shāh Mīr's daughter.

The book contains three fine vignettes. The first part was copied from the library of Muḥammad Quṭb Shāh Alī b. Abī Muḥammad and completed on 22 Shawwal 1022/25.11.1613, while the remaining parts were copied by Sa'īdu'd-Dīn Isfāhānī. Ivanow says that the word "Lahore" has been added on later as it is in a more modern hand.

The narrative goes on to the first year of the reign of Muḥammad-Qulī Quṭb Shāh before the king's father-in-law was deposed from his office and ordered to leave the kingdom; but it seems to have been copied down in the first year of the reign of Sulṭān Muḥammad Quṭb Shāh, in 1021/1613, not in the reign of his predecessor Muhammad-Qulī as Ivanow would have it.

The other book, also called "Nasab Nāmā-i Quṭb Shāhī" by Ivanow (No. 691), is "a poem of the same content but half its size", while the name of the author, "Fursī", appears in a number of places. Ivanow says that No. 691, is the same copy as Sprenger's 227, but it is hardly possible as both 690 and 691 originally belonged to the College of Fort William, while No. 227 of Sprenger belonged to the Moti Mahāl library of Wajīd Alī Shāh, King of Oudh, in 1854. The most that can be said is that No. 691 is the exact copy of the work in

the Lucknow library. Unfortunately the manuscript in the collection of the Royal Asiatic Society has been bound very carelessly, many folios are misplaced and some are upside down. It is a matter of great regret that, at least in 1962, both Nos. 690 and 691 were not properly cared for; many pages were stuck together and it was with some difficulty and risk that they could be separated. On the fly-leaf of No. 691 there is a long note by Blochmann in his own handwriting in which he has discussed the authorship of the work.

Tawārīkh-i Quṭb Shāhī (Ethé; no. 1486). This book is similar to the two books described above, and it was likewise dedicated to the reigning Sulṭān, Muḥammad-Qulī Quṭb Shāh. The author "who conceals his name" was engaged in this compilation for ten years. It is also divided into 4 parts, namely,

Part 1: Genealogy of the Quṭb Shāhī family up to the birth of "Sultān-Qulī Quṭb Shāh"
Part 2: Reign of "Malik Sulṭān-Qulī Quṭb Shāh" and of Jamshīd
Part 3: Reign of Ibrāhīm Quṭb Shāh
Part 4: Reign of Muḥammad-Qulī Quṭb Shāh

As in the case of other books the frontispiece is illuminated in gold. There are 137 folios, i.e., 274 pages, written in clear nasta'līq.

Tawārīkh-i Quṭb Shāhī (Sālār Jung Library, Adab, Nathr-i Fārsī, No. 1101). The work which is, like the above three books, a history of the early Quṭb Shāhs in verse, and was compiled in the reign of Muḥammad-Qulī Quṭb Shāh as the author indicates in the beginning. It covers barely 55 folios with 21 lines to a page and is a beautifully gold illuminated book written in fine nasta'līq and an embellished frontispiece in gold. It traces the history of the dynasty from its inception and deals with certain events in great detail, some of which may have been the product of the fertile imagination of the author. There are blank spaces left for vignettes on folios 9(a), 30(b) and 35(b). The manuscript is incomplete, for while it was written in the time of Muḥammad-Qulī Quṭb Shāh it ends the narrative with his accession in 1580. Evidently the last few folios of the manuscript have disappeared.

Although it is not so mentioned, the book is virtually divided into four sections, each beginning with the praise of God, a device which ends a narrative and begins another with āghaz-i dāstān or "Beginning of the Story". The four sections are as follows:

(1) The reign or rule of Sulṭān-Qulī Quṭbu'l-Mulk to the successful campaign of Kōvilkonḍā and the death of Ismā'īl 'Ādil Shāh of Bijāpūr
(2) From the accession of Mallū to the Bijāpūr throne to the murder of Sultān-Qulī Quṭbu'l-Mulk
(3) From the accession of "Jamshīd Khan" to his return from Sholāpūr
(4) The remaining period of Jamshīd's rule, Subḥān's interlude and Ibrāhīm's reign

The name of the compiler is nowhere mentioned and it is possible that the colophon with his name formed the part of the book which has been lost. It is noticeable that the epithet "Nasab Nāmā" appears in the book three times viz., on folios 15(a), 24(a), and 40(b). It is possible that it is a partly edited and partly epitomised version of the manuscript in the India Office Library mentioned above, with the reign of Muḥammad-Qulī missing.

The manuscript contains certain useful data which are not found in any other work. Thus the interesting episode of Jamshīd going to pray at the grave of his martyred father, the search for his father's murderer and his execution shed some light on the problem of the complicity or otherwise of Jamshīd in his father's murder. There are also some interesting details of the battle "on the banks of the Krishna" of January 1565. These and certain other episodes described in the manuscript are both interesting and useful. As has been mentioned above the book has not been listed in any of the catalogues published so far.

Section IV.
Telugu poems with a bearing on the history of the Qutb Shāhī dynasty

1. Long Poems:
There is no history proper of the Qutb Shāhīs in Telugu. Apart from inscriptions, with which we are not concerned here, there are some long poems which throw light on certain aspects of Qutb Shāhī political and social history. Thus Addanki Gangādhāra Kavis's Tapati Samvaranamu, describes the extent of the conquests of Sultān Qulī Qutbu'l-Mulk and praises his character as a king. He also gives an account for Ibrāhīm Qutb Shāh's campaign against Rājahmundri and Srikakulum and further up to the confines of Orissa, as well as a full pen-picture of Ibrāhīm's court. Similarly, the anonymous writer of the long poem Chatupadyamanimanyari describes in some detail the patronage accorded to Telugu by Ibrāhīm. The third important Telugu work which has a bearing on the social set-up is Yāyaticharitramu by Ponnaganti Teleganarya. It is a mythological poem consisting of the story of Yāyati who was said to have been descended from the Moon and from whom all the Chandravanśis were supposed to be descended. It is a poem in atsa or pure Telugu without any tatsam Sanskrit word, and is dedicated to Amīn Khan of Patancheru. From the historical point of view we are more concerned with the dedicatory introduction than with the story, for in it the author gives a fairly long account of Amīn Khan's family, its position in the field of diplomacy and public service and the general set-up of the village society, Although the three books mentioned are not books dealing with history as such, they give us the Telugu view point of the events mainly of the time of the early Qutb Shāhs.

2. A very interesting set of compositions in Telugu are long laudatory odes sung generally every morning at the courts of the kings and other feudal rulers. They are compositions of the bards of varying knowledge, capacity or understanding, and are therefore of a heterogeneous variety. The most famous of these are the Velugōtivāri Vamśāvali and Chikkadēvarāya Vamśāvali which describe the deeds of valour of the members of the families in question. There is also the Rāmarājavijayam containing odes in praise of the Aravidu family of Vijayanagar. All these are just family chronicles and when they ostensibly sing praises for the subjects of their adoration we should expect the description to be one-sided and at times exaggerated. Moreover, as no dates are mentioned we have to draw from other chronicles for the chronological sequence.

3. The Mackenzie Collection[8]: - We have a mass of village accounts called kaifiyats. These originated in the dandakaviles or kaviles which were kept by the village Karnām or revenue officer (patwārī), and contained information about the political, religious, social and economic conditions of the village, including an account of the contemporary event which had a bearing on the locality. Entries were made by each karnām during his incumbency, who then passed them on to his successor. It was Col. C. Mackenzie who espied the value of these village kaviles, literally hundreds in number, and tried to collect them or have their copies prepared. But the karnāms as well as the clerks who were sent to copy the documents thought that it was futile to copy down the long accounts fully, and made their gists according to their own predilections. It is these gists which are called kaifiyats or "Narratives" and they are collectively known as the Mackenzie Manuscripts or Mackenzie Collection.

These kaifiyats are "an admixture of legend and history the legendary element preponderates in the account of the early period, but it leaves the later period free". The research worker, therefore, must use them with great caution especially as the karnāms were sometimes ignorant of even elementary facts. The most important of these kaifiyats from our point of view are those of Chittiveli, Cuddapah, Hanamkōnda, Kondavīdu, Nandyāla, Sara, Siddhavatam (Siddhout) and Tadpatri.

Included in the Mackenzie Collection is Rāmarājana Bakhair which is supposed to give an account of the decisive battle wrongly called the Battle of Talikota. The Bakhair furnishes us with a bewildering mass of statistics regarding the battle. Among other things it says that "Akhabara Jaladin Mogal Padusaha, the lord of Jahalnapura" took part in it, and the army which he contributed to the joint forces included 2 1/2 crores of footsoldiers, a lakh elephants, two lakh cmaels, 5 lakh archers, about 12.000 guns and 12.000 riderless horses. That was only "Akhabara's" contribution. On the other side Rāma Rāja's resources included 65.50.000 horses, nearly 19 lakh camels, about 20.000 elephants, 9.87.76.413 maunds gunpowder and 9.87.65.43.21.00.000 cannon balls! On the basis of such a data, one of the foremost of modern historians thinks that this chronicle "furnishes us with the Hindu version of the great battle and enables us to investigate the problem afresh".

Section V.
Travelogues

1. Three French Travellers: Tavernier, Thèvenot, Bernier

The travelogues of these three distinguished Frenchmen who visited Golkoṇḍa-Ḥaidarābād in the time of 'Abdu'l-lah Quṭb Shāh are valuable documents for the study of the social, economic and administrative history of the period.

Jean Baptiste Tavernier, created Baron d'Aubonne by Louis XIV, was born about 1605. He made six voyages to the East and was in the Quṭb Shāhī Kingdom in 1638-1639, 1651, 1657-1658, and 1662-1663. His book about his travels in India, appeared in 1676[9] and he died at the advanced age of 85 in 1690. The value of Taverniers account of the conditions in the Quṭb Shāhī Kingdom is not to be met in his description of the events at the Court such as are so profusely given by our Indo-Persian chroniclers, but in his observations regarding the life of the people in general. We are indebted to him for a description of the trunk roads and branch roads of the kingdom, the means of communication, the stages en route, the price of commodities, the produce, import and export of the kingdom, trades, money, exchange and other such matters. His description of the formalities he had to undergo while entering the city of Ḥaidarābād via the Purānā Pul or the Old Bridge, thrown on the Mūsī by Ibrāhīm Quṭb Shāh in 1578, make an interesting reading. He also gives a clue to the meaning of the enigmatic name of the capital and says that while Ḥaidarābād is the official name, the general public calls it Baghnagar or the City of Gardens. Being himself a dealer in diamonds his description of the mines he visited, the processes connected with the working of these mines, the weight of the gems, their value and their demand by the Court, are all valuable. Quite naturally, however, he was not in full cognizance of the events at the Court, and his enunciation not merely of the history of the dynasty but also of contemporary events, is sometimes faulty and incorrect.

Jean de Thèvenot was born in 1633 and was in the Quṭb Shāhī dominions in 1666-1667. He invariably notes down the things he saw, the difficulties he had to undergo, and the experiences he gained. He mentions how he carried letters of credit with him, which were honoured much in the same manner as bills of exchange or travellers cheques are honoured today. He also gives a fair delineation of the Quṭb Shāhī-Mughal border, the organisation of the army, the rites and ceremonies observed by the people and their economic conditions. He describes the city of Ḥaidarābād with a certain amount of exactitude, and also the way the tombs of the Quṭb Shāhī Kings were kept. But, like Tavernier, his information regarding the history of the dynasty are meagre and unreliable.

François Bernier, a medical practitioner by profession, was born in 1620 and received his doctorate of medicine in 1652, arriving at Surat in 1658. We learn from Tavernier that he and Bernier were together in Bengal, but it is strange that Bernier does not mention this in his memoirs. As a doctor he was attached to the Court of the Emperor Shāh Jahān and it is quite natural that he describes the general economic and political conditions of

the Mughal Empire in his book on India, which was published in 1670[10]. He stresses the conditions of the Mughal Empire in all aspects, particularly the economic conditions, military organisation and political events at the court, in which he is more correct and precise than Tavernier or Thèvenot. He has got an interesting paragraph or two analysing the reasons why Golkonḍa was allowed to preserve its independence, while he is candid that "Bijāpūr is verging towards dissolution". He has added value to his narrative by supplementing the information he has collected in his book, with a series of letters written to Colbert, the famous finance minister of France under Louis XIV and many other eminent persons of his homeland. Although some historical inaccuracies are found in his book he is, on the whole, accurate in the description of what he saw and experienced. He was himself a philosopher with almost a professional training for observation, and his power of analysis excels of Tavernier or Thèvenot.

2. The Venetian Manucci

Niccolao Manucci was born at Venice in 1639. He was of a rebellious nature and ran away from home at the early age of 14, seeking the protection of Viscount Bellemont and accompanying him in his journeys to Turkey, Persia and finally India. They reached Surat in January 1656 and travelled up north. It was between Delhi and Agra that Bellemont died and Manucci was left without a supporter. It was now that he began his kaleidoscopic career. He joined the services of Dārā Shikōh as a gunner, was present at Samūgaṛh where Dārā's fate was virtually sealed, entered Aurangzeb's service, but left it after a while, went over again to Dārā at Lahore and became the Captain of his Artillery. After Dārā had been done to death he joined the services of Rāja Jai Singh and accompanied him to the Deccan as Captain of Artillery. He now thought he would be more at home at Goa where the Portuguese authorities employed him for negotiating with Aurangzēb. But his mercurial disposition was none at ease and he escaped to Agra, Delhi and Lahore where he practised as a doctor for seven years. He became the Court Physician to Prince Shāh 'Ālām (later Bahādur Shāh I) in 1678 and accompanied him to the Deccan. He again left Mughal service and fled to Goa where he was employed to negotiate with Sambhājī. Shāh 'Ālam was touched to the quick and was after him. He now escaped to seek the protection of Abu'l-Ḥasan Quṭb Shāh, and when Golkonḍa was occupied by Aurangzēb in 1687 he went over to Madras, entered the service of Governor Gyfford, and became a citizen of Madras, where he died in 1717 at the age of 84.

Manucci's four famous volumes of the Storia do Mogor, which was written partly in Italian and partly in French and Portuguese, were left in oblivion for more than two hundred years till they were "discovered" at Berlin and translated into English by William Irvine[11]. In 1705 Catrou based his Histoire générale de l'Empire du Mogol[12] on Manucci's manuscript and published it two years later. Manucci's whole treatment is based on his personal experience, though at times it is slightly exaggerated, and it is unfair to say (as his translator has done) that it "savours of back-stair gossip". On the other hand "it is a store-house of observed political and social information" and as such is of profound value to the historian of the period.

Manucci was at Golkonḍa in Abu'l Haṣan's service as a physician and received 700 rupees per mensem as his salary which would amount to at least ten times the value of money at the present day. He gives a picture of the court life of the last Quṭb Shāhī monarch at Golkonḍa where the Court had moved after the surrender of Ḥaidarābād to the Mughals. He illustrates his observations with numerous illustrations, one of which is the famous group containing the portraits of all the Quṭb Shāhī rulers from Sulṭān-Qulī Quṭbu'l-Mulk up to Abu'l-Haṣan, and he says that he had the individual portraits copied from the original ones in the collection at the Imperial Palace, by his friend, the artist Pīr Muḥammad.

Whatever the critics may say, we can certainly glean very useful information from the Storia do Mogor.

3. Relations

Under the same category would come the accounts or Relations of the Dutchman Schoerer, the Englishman Methwold and an anonymous Relation. Schoerer was appointed a factor at the Dutch Factory at Masulipatam about 1609 and was there till 1614, during which period he visited Ḥaidarābād at least once. He has left us a description of the coins current in the kingdom, the rate of exchange, weights and measures, and the staff at the Dutch Factory which consisted only of four persons. He says that Masulipatam "was the most famous market on the coast" and ennumerates the cargo carried from there. He gives a long list of commodities and their prices at the market of the "Bandar" as Masulipatam was commonly called.

Methwold, who rose to be the President of the Factory at Surat, was born in 1590. He reached Masulipatam in May 1618 and was there till October 1622. He observes the climatic conditions and social set up of the kingdom, and mentions its produce and its cattle wealth. He describes the new city of Ḥaidarābād at some length and says that the city was "the best situated in India". He was allowed to visit certain forts with the permission of the King. He mentions that there was a complete freedom of religion. He is explicit about the social and religous conditions of the population and gives an account of the clothes the people war, the workers emoluments, the rites observed at the time of marriage and death and other matters which are both interesting and instructive.

There is a third Relation left by one of the members of the staff of the Factory at Masulipatam, but the writer chooses not to divulge his name. He describes of the social and religious customs, their means of livelihood, crops, administration, justice and coinage of the Quṭb Shāhī state.

Section VI.

"Mughal" Histories

In this context, by Mughal histories is meant chronicles written outside the Deccan mostly by the authors who were bidden to compile them by Mughal Emperors or else wrote for reward by them. They mostly register events connected with the person of the Emperors, military campaigns, movements of officers, and like matters, and they have very little information regarding such affairs as do not revolve round the administration. They correctly reflect the attitude of the Mughals towards the Sulṭāns of the Deccan in general and the Quṭb Shāhī Kings in particular. The other variety of "Mughal" histories are the compilations which deal with the general history of India not concentrated on the history of the Chaghtāi dynasty. As instances may be cited the Tabaqāt-i Akbar Shāhī, which acted as a model of many later compendia, and Muntakhabu'l-Lubāb, which was however compiled in 1731 and thus technically falls outside our purview.

But whether "Mughal" chronicles were the results of royal command or were independent compilations by authors in their private capacity, there is one uniformity in their outlook. They invariably ignore the royal status of the Sulṭāns of the Deccan and speak of them simply as "'Ādil Khān", "Quṭbu'l-Mulk" or "Niẓāmu'l-Mulk" as the case may be. To the authors of these books, the Mughal Emperor was the only one supreme ruler in India and whether the other rulers had recognised his over-lordship like 'Abdu'l-lah Quṭb Shāh or not, they were just "Dunyādārāh-i Dakan" or "Marzbānān-i Dakan", never Sulṭāns or Kings. And when time comes and they have to sign a submissive treaty they are made to call themselves merely Quṭbu'l-Mulk and 'Ādil Khān. The "Mughal" chronicles do not care to know about the Quṭb Shāhīs more than can be couped up in a few lines, and even that is not a first hand information. Due to their ignorance of Quṭb Shāhī history they make some mistakes of fact with regard to the past of the Quṭb Shāhīs, which is in vivid contrast to the rest of the narrative.

The first of these chronicles, the Tabaqāt-i Akbar Shāhī, by Niẓāmu'd-Dīn Bakhshi, was completed in 1593. Apart from the fact that there are barely a dozen lines devoted to the Quṭb Shāhī dynasty he makes the absurd statement that the founder of the dynasty, Sulṭān-Qulī Quṭbu'l-Mulk, sold himself as a slave to Maḥmūd Shāh Bahmanī because he had heard that the king accorded great privileges to his slaves. He follows the sarcastic and sneering remark of Akbar's Resident at Aḥmadnagar, Faiẓī, that Muḥammad-Qulī "was steeped in Shī'ism and had as his mistress an old and worn-out prostitute, Bhāgmatī".

Abu'l-Faẓl's Akbar Nāma deals with the life history of the Emperor Akbar up to 1600. It contains almost day to day diary of the Emperor, and is also full of useful data about the Deccan sulṭānates when they came in a line with imperial ambitions. He deals with the directed objective of the Mughal policy, Aḥmadnagar, and his description of the part which Golkonḍa took in warding of the earlier Mughal onslaught on Aḥmadnagar is vivid. But facts are so shrouded in sheer verbosity and adulation of the Emperor that it is difficult to unravel them. Naturally the gradual infiltration and advance of the Mughals demanded a scaling down of the Deccan sulṭānates and Abu'l-Faẓl was quick to implement this policy with the power of his pen. He calls Burhān Niẓām Shāh "Burhānu'l-Mulk", Murtaẓā Niẓām Shāh "Murtaẓā Niẓāmu'l-Mulk", Rāja 'Alī Khān of Khāndēsh "Marzbān-i Khāndēsh" and the Sulṭāns of Bijāpūr and Golkonḍa "'Ādil Khān" and Quṭbu'l-Mulk".

There is nothing very original about 'Abdu'l-Bāqī Nihāwandi's Ma'āthir-i Rahīmī, which was completed in 1616, except its enunciation of the life story of his patron 'Abdu'r-Raḥīm Khān Khān-i Khānān and the sandwiching of certain historical facts in between. In the very beginning the author says that as he was pressed for time he could not compare the historical parts of his manuscript with the source books on history, and that was so "especially with regards to the Sulṭāns of the Deccan". It is perhaps for that reason that what little he knows about the Quṭb Shāhī dynasty is not always correct. He follows Tabaqāt-i Akbar Shāhī as his chief guide but deviates from it even in essential facts, such as when he makes Muḥammad Amīn, whom he calls Muḥammad-Qulī's nephew, ascend the throne after him.

The two outstanding chronicles relating to Jahāngīr's reign namely Tozuk-i Jahāngīrī and Iqbāl Nāma-i Jahāngīrī are valuable as they give us full information about the history of Aḥmadnagar and Malik 'Ambar. As is known, a large part of the Tozuk was written or dictated by Jahāngīr himself and is a record of his reign in an uninhibited form. The Iqbāl Nāma-i Jahāngīrī is from the pen of Muḥammad Sharīf Mu'tamad Khān. It is in three volumes, and describes the annals of the Chaghtaī family including an abridgement of the first nineteen years of Jahāngir's Tozuk. In both these books Malik 'Ambar is spoken of as the "Black 'Ambar" and with other epithets meant to be derogatory to him, and, as usual, "Quṭbu'l-Mulk" and "'Ādil Khān" are epithets used for the Quṭb Shāhī and the 'Ādil Shāhī monarchs. The stress in both is, of course, on Aḥmadnagar, although the information regarding Golkonḍa is not lacking.

The two main chronicles of Shāh Jahān's reign, namely, 'Abdu'l-Hamīd Lahori's Pādshāh Nāma, and Muḥammad Sāleh Kambo's 'Amal-i Sālēh are full of valuable information about Quṭb Shāhī Ḥaidarābād. Lahori's Pādshāh Nāma deals with the first twenty years of Shāh Jahān's reign. While employing the usual Mughal epithets for the Sulṭāns of the Deccan, it gives a chronicle of the reign, including the Emperor's campaigns in the Deccan, his relations with "Quṭbu'l-Mulk" and "'Ādil Khān", the internal conditions of the States of the Deccan, the texts of the imperial farmāns to 'Abdu'l-lah Quṭb Shāh sent him through the Mughal envoys and a number of official and private letters of the Emperor. Practically everything is datewise, and except for the inherent prejudice against the rulers of the south the book is a good chronicle of the Mughal role in the Deccan in the reign of Shāh Jahān.

Muḥammad Sāleh Kambo's 'Amal-i Sāleh is as valuable a source book as Lahori's Pādshāh Nāma. It is more concise because it does not go into minute details of the reign. Like Shāh Jahān Nāma it gives the dates of almost all the important events of Shāh Jahān's reign, but is comparatively poorer so far as the Deccan is concerned.

Passing on to the reign of Aurangzeb 'Ālamgīr we come to Ma'āthir-i 'Ālamgīrī of Muḥammad Sāqī Musta'id Khān, which was completed in 1710 and is thus technically beyond the purview of our "contemporary histories". But for the first ten years of the Emperor's reign he bases his account on the 'Ālamgīr Nāma of Mīrzā Muḥammad Kāẓim, which goes as far as January 1668 and was compiled under the order of the Emperor himself according to Mughal traditions. But this tradition was discarded in the tenth regnal year because the Emperor "preferred laying foundation of things esoteric to displaying things external", or perhaps, (according to Jadunāth Sarkar) because he had to close the department owing to financial stringency. Whatever the reason might have been, it was only after 'Ālamgīr's death that the Ma'āthir was again taken in hand.

The Ma'āthir-i 'Ālamgīrī is a faithful record of the reign by one who accompanied the Emperor to the Deccan. The author is certainly not verbose even when he borrows from 'Ālamgīr Nāma. The book contains a full description of the sejourn of the Emperor in the Deccan, his campaigns against Tilang-Andhra and occupation of Haidarābād leading to the last days of the Quṭb Shāhī dynasty.

As is the case with all "Mughal" histories, 'Ālamgīr Nāma is full of derision for the "Dunyādārān-i Dakan", and Abu'l-Ḥasan, who had lost all his power and authority, is treated with scant respect. The last siege of Golkonḍa, to which Abu'l-Ḥasan had betaken himself, is described in detail but with a certain amount of exaggeration. Thus "of the men of Ḥaidarābād not a soul remained alive" reminds one of the exaggerations of Tārīkh-i Fīrōz Shāhī narrating the supposed order of Muḥammad bin Tughluq to the citizens of Delhi when he moved to Daulatābād.

There are many more chronicles of the reign of Aurangzēb but they are virtually of the same genre. Perhaps the last "Mughal" history contemporaneous with the Quṭb Shāhī dynasty is that by Mīrzā Nūru'd-Dīn surnamed Ni'amat Khān and later Dānishmand Khān, with 'Alī as his takhallus, called Waqāi', "a facetious and satirical account of Aurangzēb's siege of Ḥaidarābād in 1686. The full name of the book, which is in mixed prose and verse, calls Ḥaidarābād Dāru'l-Jihād or "the Region of the Holy War", thus preparing the reader for the final blow of the Emperor on what was left of the power of the last Quṭb Shāhī monarch. Naturally one cannot expect a balanced view from a writer like Ni'amat Khān-i 'Alī. Satirist as he was, satire did not leave him even after his death, for while he is variously supposed to have died at Delhi and Lahore, his grave is still pointed out in the Dā'ira of Mīr Mu'min at Ḥaidarābād!

Section VIII.
Records left to us by the Dutch and the English East India Companies

We have a fairly complete set of records of the Dutch East India Company and factories in India with its centre at Batavia (modern Jakarta) and the English East India Company centred primarily at Surat with its offshoots in what came to be called the Golkonḍa Coast. Although these records are not histories proper but principally communications from the Dutch and English Factors, they throw a flood of light on certain aspects of the life led by the people and are even more valuable to a student of the social and economic history of the region than our Indo-Persian chronicles. This was the period of Dutch expansion and their competition, struggle and wars with the British. The Dutch stole a march over the British in this area, for while the English were able to establish their factory at Masulipatam in 1611, the Dutch had already established their factory at Pulicat two years earlier, while the French East India Company was not founded till 1664.

The Dutch had a big outlet for their trade to Batavia and the hinterland, and their records consist of official letters from their establishments on the east coast of India to and from Batavia. On the other hand the English records consist merely of communications

between their establishments in the Andhra region to their factories at Surat and later, to their factories in Bengal. Both the Dutch and the English companies were purely commercial establishments, although they had acquired the right to construct small forts and to man them by small companies of armed soldiers. It was the Dutch who first acquired the right to keep a "Residentiary" at Ḥaidarābād, and this was soon followed by a like representative of the English there, though these "Residentiaries" did not enjoy the same status and privileges as accorded to Ambassadors. Thus in addition to the letters from the factories we have also letters written by these representatives to the directors.

These records are extremely valuable as they have registered such important data as the enumeration of the natural produce and manufacture of the region, price levels in port towns and the interior, rates of exchange between the European and local currencies, salaries paid to the factors and servants of the companies compared with the affluence of the magnates, cordial relationship between the various sections of the population and the condition of the roads and means of communication in the kingdom. They also deal with certain important state officials and their jurisdiction, the control they exercised on the trade of the companies and the underhand manner in which they were able to get special privileges from the government. On the international plane they deal with the relations between the Mughal power and the Deccan sulṭanates, and with the rising power of the Marāthas.

Notes

1 H.K. Sherwani, The Bahmanīs of the Deccan, an Objective Study, Ḥaidarābād 1953.
2 J.S. King, The History of the Bahmanī Dynasty, London 1900.
3 W. Haig, The History of the Niẓām Shāhī Kings of Aḥmadnagar, Bombay 1923.
4 C.A. Storey, Persian Literature. A Bio-Bibliographical Survey, London 1927.
5 H. Ethé, Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office, Oxford 1903 etc.
6 A. Sprenger, A Catalogue of the Arabic, Persian and Hindustany Manuscripts, of the Libraries of the King of Qudh, vol. I, Calcutta 1854.
7 W. Ivanow, Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Collection of the Asiatic Society of Bengal, 2 vols, Calcutta 1924-1926.
8 The collection is present in the Madras Record Office.
9 J.B. Tavernier, Les six voyages de Jean-Baptiste Tavernier, ...qui qu'il a fait..., Paris 1676.
10 F. Bernier, Histoire de la dernière révolution des Etats du Grand Mogol..., Paris 1670.
11 N. Manucci, Storia do Mogor or Mogul India, 1653-1708, 1-4 vols, London 1907-1908.
12 F. Catrou, Histoire générale de l'Empire du Mogol depuis sa fondation, Paris 1705-1715.

K a r l F i s c h e r

Gujarats Küsten- und Indonesienhandel in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts

Das Niveau der sozialökonomischen Entwicklung Indiens vor der Unterwerfung durch die Engländer ist in den vergangenen zwanzig Jahren Gegenstand zahlreicher Arbeiten gewesen und insbesondere sowjetische Indologen[1] bemühten sich um eine allseitige Erhellung dieses Problems. Ausgangspunkt der Untersuchungen war häufig die Frage der Arbeitsteilung zwischen Stadt und Land. Der Stand der Arbeitsteilung zeigte sich unter anderem in den Formen der Dorfgemeinde und ihrer Auflösung, das heißt auch darin, inwieweit sich das Handwerk selbständig gemacht und vom Dorf gelöst hatte. Je nach der Materiallage wurden verschiedene Teile Indiens in die Untersuchungen einbezogen und entweder in lokaler oder in gesamtindischer Sicht behandelt. Es ist dabei nicht zu übersehen, daß indische Quellen höchst selten und dann nur beiläufig die genannte Fragestellung berühren. Auch die frühen europäischen Indienreisenden berichten mehr über andere Dinge. Erst nach Plassey, vor allem aber im 19. Jh. sahen sich die Engländer zur Sicherung ihrer Macht und im Interesse der verstärkten Ausbeutung in Indien gezwungen, detaillierte sozialökonomische Untersuchungen durchführen zu lassen. Vornehmlich Material dieser Kategorie bildete bisher die Grundlage für Forschungen über die Auflösung der Dorfgemeinde und der damit verbundenen anderen Fragen.

Der Streit um das Problem einer selbständigen Entwicklung des Kapitalismus in Indien ist noch nicht entschieden. Die Mehrzahl der sowjetischen Autoren neigt dazu, Keime einer solchen Entwicklung in Indien zuzugestehen, die aber durch den Einfluß der Kolonialherrschaft zerstört wurden. Es wird allerdings nicht darauf eingegangen, daß einige dieser Keime in bestimmten Formen in Indien schon zu Zeiten Kautalyas (4. Jh.v.u.Z.) verbreitet waren. Das betrifft insbesondere das Verlagswesen, das in seiner europäischen Form als Merkmal der kapitalistischen Entwicklung gilt. Ähnlich verhält es sich mit der Einschätzung des inneren Marktes und verschiedenen Formen der Kooperation, die gern dem Begriff "Manufaktur" zugeordnet werden.

Um einer Klärung des genannten Problemkomplexes in Zukunft näher zu kommen, scheinen zwei Dinge unerläßlich zu sein: Erstens, die detaillierte Untersuchung einzelner Regionen anhand umfangreicheren Materials als es bisher der Fall war, denn zwischen den verschiedenen Gebieten bestanden zum Teil erhebliche Entwicklungsunterschiede. Inhaltlich etwas weiter gefaßt kann man sagen, daß bei der Betrachtung des Gesamtsystems der indischen Gesellschaft die Teilsysteme zwar in ihren Interrelationen aber bei gleichzeitiger Anerkennung einer gewissen Integrität der einzelnen Teilsysteme gesehen werden müssen. Zweitens, der Vergleich mit früheren und späteren Perioden. Im Falle Indiens ergeben sich dabei erstaunliche Parallelen, die einerseits Marx's Theorie der Stagnation der asiatischen Gesellschaft bestätigen, uns aber andererseits zur Vorsicht mahnen, bisher der klassischen Entwicklung des Kapitalismus angelegte Kriterien bedenkenlos auf Indien anzuwenden.

Im vorliegenden Aufsatz wird nur ein sehr begrenzter Aspekt der sozialökonomischen Entwicklung Gujarats in der ersten Hälfte des 17. Jh. untersucht. Eine umfassendere Behandlung der Problematik erfolgt an anderer Stelle. Dieser kleine Ausschnitt soll die Vielfalt der zu beachtenden Teilfragen andeuten, deren differenzierte Einschätzung letztlich das Bild der indischen Variante der "asiatischen Produktionsweise" formen wird.

Die geographischen Bedingungen Gujarats

Die westliche indische Küstenprovinz Gujarat hatte im 17. Jh. ähnliche Ausmaße wie der gleichnamige Unionsstaat heute. Sie umfaßte die Halbinsel Saurashtra, Kutch, die Ebene

bis zur Grenze Rajasthans und den im Osten von Mittelgebirgszügen begrenzten Küstenstreifen bis Daman.

Gujarats geographische Lage machte seine Häfen zu wichtigen Umschlagplätzen im asiatischen und interkontinentalen Handel. Schon lange vor Beginn des 17. Jh. erfreuten sich Küstenstädte wie Cambay, Broach, Rander und Surat eines bemerkenswerten Reichtsums, dessen Quelle der rege Seehandel der Gujaraten war[2]. Im 17. Jh. war Surat der Haupthafen, in dem sich viele indische und internationale Handelswege trafen[3]. Es ist daher nicht verwunderlich, daß ein zeitgenössischer Reisender die Häfen von Cambay und Surat als "die besten von Mogulistan"[4] bezeichnete. Und "als die Europäer nach Indien kamen, fanden sie in Surat einen der größten Märkte der Welt"[5]. Zahlreiche Reisende haben die Stadt beschrieben und dabei nicht mit überschwenglichen Worten des Lobes gespart. Einer der sachlichsten Beobachter war vielleicht William Finch, der um 1610/11 die Stadt besuchte und sagte, sie sei "von guter Quantität und mit vielen schönen Kaufmannshäusern darin"[6].

Neben Surat spielten auch Cambay[7], Diu und Broach noch eine große Rolle. Allerdings konnte Cambay auf Grund der Ablagerungen der in den Golf mündenden Flüsse von großen Schiffen nicht mehr angelaufen werden[8], letztere mußten in Gogha oder Diu an der Küste Saurashtras ankern. Die Ladung wurde ihnen in kleinen Booten zugeführt[9]. Broach war ebenfalls schwer zugängig und Diu gehörte den Portugiesen.

In erster Linie war Surat ein Umschlagplatz zwischen Malakka und den Häfen am Persischen Golf und am Roten Meer[10]. Über diese Route lief der gesamte Gewürzhandel nach Europa. Von den Häfen am Roten Meer erhielten die Märkte von Kairo und Alexandria ihre Waren und auf umgekehrtem Wege gelangten europäische Erzeugnisse nach Indien und dem Malayischen Archipel[11]. Ein sehr bekannter Handelsweg führte über Land von Hormus über Aleppo nach Italien[12].

Im allgemeinen wird angenommen, daß die Entdeckung des Seeweges um das Kap der Guten Hoffnung binnen kurzer Zeit die genannten Landwege ruinierte. In der Tat verloren sie jedoch ihre Bedeutung für den Gewürzhandel erst, als die Holländer zu Beginn des 17. Jh. die Molukken eroberten und deren Außenhandel monopolisierten[13]. Über Malakka und die Molukken hinaus setzte sich dieser Handelsweg bis nach Japan und China fort[14]. Von den Haupthandelswegen zweigten auch kleinere Routen ab, die ebenfalls von Gujaraten befahren wurden. In Indonesien verliefen diese nach den einzelnen Inseln und westlich von Surat führten sie nach Sansibar und der ostafrikanischen Küste[15].

Außer dem Überseehandel betrieben gujaratische Kaufleute einen ausgedehnten Handel entlang der Küsten Indiens, von der Indusmündung im Westen bis Pegu im Osten, wobei auch Ceylon berührt wurde[16].

Allerdings war die Schiffahrt von und nach den Häfen Gujarats nicht das ganze Jahr hindurch möglich. Die stürmische See verhinderte in den Monaten des Südwestmonsuns (Mai bis September) jeglichen Verkehr. Mit dem rückläufigen Monsun (Dezember bis März) liefen die Schiffe nach Indonesien und Afrika, später auch nach Europa aus, und sie mußten vor dem Einsetzen des nächsten Südwestmonsuns Ceylon bzw. das Kap der Guten Hoffnung umsegelt haben[17]. Es kann daher gesagt werden, daß der Monsun die Bewegung der Schiffe und damit den Handel entscheidend beeinflußte[18]. Das Verpassen des Termins bedeutete Verzug von fast einem Jahr oder Schiffbruch, in jedem Falle große Verluste[19]. Ferner darf nicht übersehen werden, daß der Zubringerhandel nach den Hafenstädten sich notgedrungen diesem Turnus anpassen mußte. Erst der Einsatz großer Dampfschiffe schuf hier neue Bedingungen.

Küstenhandel

Im Jahre 1583 besuchte der Holländer J.H.v. Linschoten Goa und stellte fest, daß neben den Kaufleuten aus vielen Ländern auch Banias aus Gujarat sich dort aufhielten[20]. Sie wohnten in einer besonderen Straße und verkauften zahlreiche gujaratische Waren, wie kunstvoll gearbeitete Edel- und Halbedelsteine, Perlen und Korallen[21], Textilien, Baumwolle,

Indigo, Weizen und Reis[22]. Ihm fiel insbesondere ihre Geschicklichkeit und Geschäftstüchtigkeit auf und er kam nicht umhin festzustellen, daß sie den Portugiesen als Händler weit überlegen waren[23]. Zu ähnlichen Einschätzungen gelangten später Pyrard de Laval[24] und Paulus van Caerden[25].

Duarte Barbosa beobachtete im 16. Jh. entlang der Malabar-Küste die Anwesenheit der Gujaraten in den Hafenstädten, so in Cochin, Cananore und Calicut und schrieb ihnen vor allem den Handel mit Nahrungsmitteln zu[26]. Es handelte sich dabei wohl hauptsächlich um Weizen, Reis, Butterschmalz in Töpfen, Gemüse, Obst und Konserven, so wie sie auch nach Diu, Daman und Goa gebracht wurden[27]. Sehr begehrte Güter waren auch Opium, Safran, grobe Baumwollstoffe (baftas, candekins) sowie auch Baumwolle und Baumwollgarn[28]. Dagegen gibt es kaum Hinweise, welche Waren die gujaratischen Kaufleute von der Malabar-Küste nach Gujarat brachten. Diese finden sich aber in Passagen über den Handel der Malabar-Kaufleute, deren Hauptexportgüter Kokosnüsse, Kokosfaser, schwarzer Zucker (Jagri), Areka Nüsse, Sappan Holz zum Färben und Pech waren[29]. Kokosfasern und Pech wurden ja für den Schiffbau in Gujarat benötigt. Sicher wurde auch Malabar Pfeffer zur See nach Gujarat gebracht[30]. Es scheint, daß der Kokos-Handel weitgehend ein Privileg der Malabar Kaufleute war, denn er wird nur im Zusammenhang mit ihnen genannt.

Eine Besonderheit des Handels entlang der Westküste lag darin, daß er durch Piraten gefährdet wurde[31]. Deshalb war er fast nur unter Geleitschutz möglich. Die Portugiesen schickten zu diesem Zweck nach Abflauen des Monsuns von Goa eine Flotte von zehn bis zwanzig bewaffneten Booten und ein bis zwei Galeeren aus, die entlang der Küste patroullierte und den Handelsschiffen das Geleit gab. Die kleinen Frachtschiffe bildeten einen großen Konvoi (cafila) von zwei- bis dreihundert Fahrzeugen und solche Konvois bewegten sich zwei- bis dreimal im Jahr von Gujarat nach Goa, Gochin etc. und zurück[32]. Die Schiffe trugen eine Ladung von je 100 t und weniger[33], wobei der Durchschnitt sicher um die 4o t lag. Grob gerechnet betrug die Fracht pro Jahr in jeder Richtung also etwa 20 000 bis 30 000 t. Dabei muß in Betracht gezogen werden, daß ein großer Teil dieser Ladung (Getreide, Hülsenfrüchte, Öl, Zucker) von den Portugiesen zur Versorgung ihrer Stützpunkte von Goa weiter verschifft wurde[34].

Der Handel gujaratischer Kaufleute an der Ostküste Indiens ist durch S. Master belegt. Seinem Bericht nach waren in der Stadt Puttalee in der Nähe von Nuddeah an der Bucht von Bengalen zahlreiche Gujaratis ansässig, die jährlich viel Seide aufkauften und nach Ahmadabad schickten[35]. In Malda kauften Händler aus Benares, Agra und Gujarat Seidenstoffe (alachas, malmals und khassas) und schickten sie zu Lande und auch zu Wasser in ihre Heimatgebiete[36].

Es bestand also ein ausgeprägtes Netz von Handelsverbindungen zwischen den Küstenstädten Indiens. Unter dem Gesichtspunkt, daß die meisten Waren landwirtschaftliche Primärprodukte bzw. deren handwerkliche Verarbeitungsstufen waren, drängt sich die Vorstellung eines gutorganisierten und ausgedehnten inneren Marktes auf, der aber schon lange vor dem 17. Jh. in ähnlicher Ausdehnung vorhanden war[37].

Malakka- und Indonesienhandel

Der gujaratische Malakka- und Indonesienhandel kann nicht isoliert vom damaligen Welthandel betrachtet werden, bildete er doch ein wichtiges Glied zwischen dem Fernen Osten und Europa. Bereits im 7. Jh. fuhren arabische Kaufleute aus dem Persischen Golf bis nach Canton[38]. Eine Folge der Kreuzzüge und der Mongolenzüge war das Anwachsen des mohammedanischen Seehandels und als im 12. Jh. Palembang auf Sumatra den Kreuzweg des Ost-West-Handels bildete, beherrschten arabische See- und Kaufleute den Indischen Ozean[39]. Nutznießer des neuen Handelsweges waren auch die gujaratischen Kaufleute, in deren Händen zu Beginn des 17. Jh. fast der gesamte Seehandel zwischen Malakka und Gujarat lag[40]. Die Seefahrt selbst war im wesentlichen Angelegenheit der Mohammedaner, auf deren Schiffen Hindu-Kaufleute nur selten mitreisten[41]. Aber der Großhandel, Geld-

verleih und das Bankgeschäft wurde von bestimmten hochgeachteten Hindu-Kasten betrieben[42].

Die Ausmaße der gujaratischen Seefahrt nach Indonesien werden daraus ersichtlich, daß diese Seefahrer und Kaufleute in entscheidendem Maße zur Islamisierung Indonesiens beigetragen haben. Die Verbreitung des Islam beginnt deutlich in den von ihnen angelaufenen Hafenstädten[43]. Einen Anteil hatten daran sicher auch arabische Kaufleute, die häufige Passagiere auf den gujaratischen Schiffen waren[44].

Der Aufstieg Malakkas im 15. Jh., das Palembang ablöste, unterband die Seefahrt der Gujaraten nach den Ostjavanischen Häfen an der Sunda-Straße[45]. Es ist aber nachgewiesen worden, daß sie durch ihren wachsenden Handel mit relativ unbedeutenden Küstenstädten diesen zu Reichtum und Macht verholfen haben[46]. Lokale Herrscher beteiligten sich am Gewürzhandel von den Molukken nach Malakka und bedienten sich dabei der kommerziellen und seemännischen Erfahrung der Gujaraten, deren Ansiedlung in ihren Gebieten sie auch förderten[47]. Zeitgenössische Schätzungen von Europäern besagen, daß allein auf Malakka etwa 1 000 mohammedanische Gujaraten ansässig waren, meist kleine Händler und Seeleute[48]. Und 3 bis 4 000 bewegten sich ständig zwischen Gujarat und Malakka[49]. Mit ihnen trafen sich dort Kaufleute aus Afrika, Arabien und Persien, Hormus, Goa, Malabar, Bengalen, China und Japan[50]. Sie brachten nach Malakka Baumwolle, Baumwoll- und Seidenstoffe, Rohseide, Reis, Butter, Öl, Munition und Waffen, Silber und anderes[51]. Selbst für die Grabsteine der Fürsten von Malakka wurde Marmor aus Gujarat geholt[52].

Als die Holländer gegen Mitte des 17. Jh. im Archipel festen Fuß gefaßt hatten, fürchteten sie immer noch die Konkurrenz der gujaratischen Kaufleute. Dies geht z.B. aus der folgenden Eintragung in das holländische Tagebuch für Malakka aus dem März 1644 hervor. Darin heißt es: "Mit denen von Gujarat muß man nach Meinung des Gouverneurs heucheln, um unseren dortigen Niederlassungen weder Ungelegenheiten noch Unheil zu bereiten[53]." Welcher Art die gujaratischen Ladungen nach wie vor waren, zeigt eine Eintragung vom November 1644, wonach ein Schiff aus Surat mit 35 "packen" Stoff, 40 "packen" Weizen, 30 "packen" Reis und 30 "packen" Cassomba[54] angekommen war.

Der Handel der Gujaraten mit Indonesien war einerseits die natürliche Fortsetzung des Malakka-Handels. Andererseits ist sein starkes Anwachsen im Laufe des 16. Jh. zurückzuführen auf die Eroberung Malakkas durch die Portugiesen (1511). Die portugiesische Politik im Osten hatte eine deutliche antiislamische Komponente. Diese äußerte sich z.B. in Alliancen der Portugiesen mit den hinduistischen Fürsten Javas gegen die mohammedanischen Kaufleute aus Malakka[55]. Letztere begaben sich nunmehr nach Achin an der Nordwestspitze Sumatras[56]. Dadurch verlor Malakka an Bedeutung und in der 1. Hälfte des 17. Jh. hatte eindeutig Achin die Rolle des Hauptumschlagplatzes übernommen[57].

Binnen kurzer Zeit war der gujaratische Einfluß in Achin ebenso stark wie einst in Malakka[58]. So ist es auch nicht verwunderlich, daß die ersten Verbindungen der Holländer mit Gujarat über Achin liefen[59]. Barbosa bestätigt, daß Gujaraten bereits im 14. Jh. zu den führenden Kaufleuten in Indonesen gehörten. Er schreibt:

> "...this place (Cambay) now has the largest amount of trade to be found in these regions; it yields so much money due to the considerable and rich merchandise loaded and unloaded here that it is amazing..."[60].

Während seiner großen Reise im Jahre 1600 traf der Engländer John Davis in Achin zahlreiche Gujaraten an[61]. In der Nähe der Stadt beschlagnahmte sein Schiff ein gujaratisches von etwa 80 t[62]. Und er notierte, daß alljährlich im September oder Oktober gujaratische Schiffe die Städte an dieser Seite Sumatras mit Baumwollstoffen versorgen und dafür Pfeffer und Gold nach Gujarat ausführen[63]. Der Pfeffer- und Gewürzhandel ist auch in einer "Information" des Holländers Stalpaert van der Wiele aus dem Jahre 1603 beschrieben[64]. Seinem Bericht nach verkauften die Portugiesen hier mehr Muskatblüte als sie nach Europa exportierten[65]. Die Gujaraten kauften ebenfalls von ihnen.

Als im November des Jahres 1608 der holländische Admiral P.W. Verhoeven die Stadt anlief, fand er acht "Gujaratische Junken" vor[66].

Im Laufe der ersten Hälfte des 17. Jh. gewannen die Holländer einen zunehmenden Anteil am Handel dieses Gebietes und beschränkten damit den gujaratischen Anteil. Ursprünglich bestand das Hauptziel der europäischen Mächte darin, den Gewürz- und Pfefferhandel zu erobern[67]. Es zeigte sich aber sehr bald, daß im Archipel kein Bedarf für die mitgebrachten europäischen Waren vorhanden war, hingegen indische Baumwollstoffe hoch im Kurs standen. Daher bemühten sich die europäischen ostindischen Kompanien frühzeitig, ihre Exporte nach Europa durch Teilnahme am Zwischenhandel Asiens zu finanzieren. In diesem Sinne gründeten sie auch ihre Niederlassungen in Gujarat und anderen Gebieten, die somit als Zubringer für den Pfeffer- und Gewürzhandel nach Europa zu betrachten sind[68]. Um das Eindringen in den asiatischen Handel bemühte sich insbesondere der holländische General-Gouverneur J.P. Coen, wobei seine weitreichenden Pläne, vom Mutterland völlig unabhängig zu werden, nicht verwirklicht werden konnten[69]. Daß bereits seine Vorgänger in dieser Richtung gearbeitet hatten, geht aus der englischen Handelskorrespondenz jener Zeit hervor. So schrieb 1611 W. Adams an die Kompanie folgendes: "You shall understand that the Hollanders have, here, an Indies of money; for they need not to bring silver out of Holland into the East Indies. For in Japan there is much silver and gold to serve their turns in other places where need requireth in the East Indies"[70].

1609 handelte der Engländer Bradshaw in Achin für englische Stoffe und Blei schwarze und weiße Baftas, "die Stoffe aus Gujarat sind, die jene (die Gujaraten - K.F.) in dieser Gegend verkaufen"[71]. Der holländische Kaufmann P.G. v. Ravesteyn, der 1615 von Bantam nach Surat geschickt wurde, um von den Mogulbehörden konfiszierte Waren eines Holländers zu übernehmen als auch um den Markt zu erforschen[72], sah gute Möglichkeiten für den Verkauf gujaratischer Stoffe in Achin, Priamam, der malayischen Küste, auf Java und den Molukken, zumal die Preise nur die Hälfte von denen auf Achin betrugen[73]. Die Rolle Achins als Umschlagplatz für den Handel dieser Stoffe weiter nach Osten wird hier ganz deutlich[74]. Als 1616 die holländische Niederlassung auf Achin aufgelöst wurde, entschloß sich der General-Gouverneur für den direkten Handel mit Surat[75] und so wurde dort 1617 eine ständige Niederlassung gegründet. Die Erschließung dieses Marktes vollzog sich in Begleitung von militärischen Auseinandersetzungen mit den Portugiesen und gegen die Konkurrenz der gujaratischen Kaufleute und der Englisch-Ostindischen Kompanie[76].

Aus Achin brachten die gujaratischen Schiffe außer Pfeffer und Gewürzen auch Schwefel, Benzoe, Kampher, Porzellan und Zinn[77] sowie Gold, Elfenbein, Petroleum, Aloeholz, Sandelholz, Schildpatt und Seide[78] nach Gujarat.

Im frühen 17. Jh. führte der Sultan von Achin ein königliches Pfeffermonopol ein. Er investierte selbst und bezog den Pfeffer aus den ihm gehörenden Gebieten an der Westküste Sumatras[79]. Die europäischen Kaufleute wurden gezwungen, zu seinen Preisen zu kaufen, während die Gujaraten auf dem freien Markt viel weniger zu zahlen brauchten[80]. Es ist sehr wahrscheinlich, daß dieses Monopol den bestehenden Handel mit den Gujaraten gegen das Eindringen der Europäer schützen sollte[81]. Welche Bedeutung die Holländer der Unterwanderung dieses Handels beimaßen, geht aus zahlreichen Hinweisen in ihrer Korrespondenz hervor[82].

Von besonderem Interesse ist der achinesische Zinnhandel, weil er die holländische Kolonialpolitik in "Ostindien" in markanter Weise verdeutlicht. Bis zur Mitte des 17. Jh. exportierten fur die Gujaraten das Zinn nach Indien. Als aber die Ergiebigkeit der Minen von Perak, in einem dem Sultan von Achin untergebenen Distrikt auf Malakka, zunahm, wandten sich die Holländer diesem Sultanat mit größerer Aufmerksamkeit zu. Durch die Vertreibung der Portugiesen aus Malakka im Jahre 1641 waren die Holländer in der Lage, sich auf die Unterwerfung der indonesischen Staaten zu konzentrieren. Bereits 1647 wurde den "Moorish ships" der Handel mit Perak untersagt[83]. 1650 folgte ein Monopolvertrag der Holländer mit dem Raja von Perak, in dem sie

> "insinuated all the inhabitant Moors to depart from there and deliver the tin they had in stock to Malacca..."[84].

Schließlich brachten sie das Sultanat von Achin in den sechziger Jahren zu Fall und festigten

damit ihr Monopol des Zinnhandels, der bis dahin ausschließlich von asiatischen Kaufleuten betrieben wurde[85].

Über die Anzahl und Größe der gujaratischen Schiffe, die nach Achin fuhren, gibt es keine genauen Angaben. Wir sind vielmehr darauf angewiesen, unsere Schlußfolgerungen aus den Berichten der europäischen Kaufleute zu ziehen. Diese waren aber nicht immer und genau über die Bewegung indischer Schiffe unterrichtet. Bezüglich der Größe bzw. Tragfähigkeit der Schiffe liegen die Angaben zwischen 80 t und 300 t[86]. Über die Häufigkeit der Reisen ist belegt, daß im September 1619 ein "Moors schip" von Surat nach Achin auslief[87], ebenso am 27. April 1624[88] und am 19. Mai 1626 (dieses geriet bereits in den Monsun und mußte zurückkehren)[89]. Ein weiteres lief am 28. September 1626 aus[90]. Im Juni des gleichen Jahres war ein Schiff, beladen mit Elefanten, Sandelholz, Perak Zinn, Pfeffer und Gewürzen, aus Achin kommend, an der Westküste Indiens gestrandet[91]. Am 27. April 1627 lief eins mit Zinn, Benzoe, Muskatnüssen und Nelken in Surat ein[92] und am 1. Oktober 1627 liefen zwei nach Achin aus[93]. Nach einer englischen Einschätzung schickten die Gujaraten zu dieser Zeit nur wenige Schiffe nach Achin[94]. Eine holländische Quelle bestätigt dies[95]. Das Eintreffen weiterer Schiffe wurde am 9. April 1628[96] und im April 1636 registriert[97]. 1636 lief auch nur eines nach Achin aus[98]. 1642[99] und 1649[100] strandete je eines auf der Rückfahrt von Achin. Für 1643[101] und 1652[102] wissen wir ebenfalls nur von je einem Schiff, das die Reise antrat. 1650 gelang es den Holländern, alle indischen Schiffe von Achin fernzuhalten[103]. Folglich stieg der Bedarf an Baumwollstoffen und die Holländer konnten Pfeffer und Gewürze zu niedrigen Preisen kaufen[104]. Es zeigt sich also auch an der Zahl der von Gujarat nach Achin ausgesandten Schiffe, daß die Holländer von der Mitte der vierziger Jahre an deutlich Oberhand gewannen[105].

Nach ihrer Aussperrung aus Achin wandten sich die mohammedanischen Kaufleute, damit auch die Gujaraten, nach Bantam, wo sie mit der Unterstützung der Engländer und Dänen rechnen konnten[106]. Darüber hinaus betrieben Gujaraten weiterhin in Ost-Indonesien Handel. Sie bewohnten auf Banda ein ganzes Stadtviertel für sich[107], auf Amboina waren sogar zahlreiche Goldschmiede und andere Handwerker aus Gujarat ansässig[108], wie übrigens auch in Achin[109]. Von 548 Insassen des holländischen "Fort Revengie" auf Puolo Ai am 24. Juli 1616 waren 26 Gujaraten[110]. Der Pfeffer-Kaufmann "Chodja Baro" wohnte mit seinem Bruder in Japara auf Java und hatte Geschäftsbeziehungen nach Jambi auf Sumatra[111]. In Bantam waren Gujaraten ständige Kunden vor allem des Pfeffermarktes[112] und machten große Profite[113]. In zunehmendem Maße transportierten sie ihre Waren von Surat nach Bantam auf englischen Schiffen und behinderten dadurch zeitweise den Handel der englischen Kompanie. Trotz gewisser Einschränkungen sah sich die Kompanie aber mit Rücksicht auf ihren eigenen Surathandel gezwungen, die Waren einiger einflußreicher Kaufleute auch weiterhin zu befördern[114].

Selbst der hinterindische Markt wurde nicht nur von Bengalen und Koromandel aus mit Stoffen versorgt, sondern auch hier brachten Gujaraten ihre Waren nach Tenasserim, von wo sie weiter landein nach Ajudhia gebracht wurden[115].

Wo auch immer die gujaratischen Kaufleute ihren Geschäften nachgingen, sei es in Indien oder in anderen Ländern, sei es, um sich als Kaufleute niederzulassen oder um Saisonhandel zu treiben, sie behielten ihre Bräuche und Sitten bei und praktizierten sie öffentlich[116]. Sofern sich eine größere Anzahl von ihnen an einem Ort aufhielt, organisierten sie sich in herkömmlicher Weise[117]. Wenn die kleinen Saisonhändler nach Indonesien kamen, zogen sie ihre Schiffe an Land, bauten sich Hütten und boten ihre Waren wie auf einem indischen Basar feil[118]. In den großen Hafenstädten Indonesiens genossen die Gujaraten das Recht, wie auch die Chinesen und andere, ihren eigenen Hafenmeister (Shahbandar) zu benennen, der in der Rangfolge höher stand als die Hafenmeister der anderen Völker[119].

Klassifizierung der am Handel beteiligten Schichten

Bei einer Untersuchung des gujaratischen Handels ergibt sich die Frage, welche Schichten der Bevölkerung in welchem Maße daran beteiligt waren und daraus Gewinn zogen:

An erster Stelle seien die Großhandelskaufleute genannt, die "great Moors of Surat" und "Banians of Cambay"[120]. Sie besaßen eigene Schiffe und unterhielten ein ganzes Netz von Vertretern in wichtigen Handelszentren Indiens und des "Ostens". Das beste Beispiel für diese Schicht ist der Kaufmann Virji Vora aus Surat, den die Engländer 1626 als "the greatest banian merchant"[121] bezeichneten. Sein mohammedanischer Gegenspieler jener Zeit war Mirza Mahmud, "a principal Moore merchant"[122]. Neben den eigenen Schiffen, die er ausstattete, trieb Virji Vora einen umfangreichen Handel mit den Engländern und Holländern. Daher taucht sein Name in der Handelskorrespondenz beider Kompanien zwischen 1619[123] und 1677[124] häufig auf. 1625 nannten ihn die Engländer "prime merchant of this town"[125], 1630 war er "our old and accustomed merchant"[126], 1634 "the greatest and richest generall merchant that inhabiteth this vast kingdome"[127]. Er betrieb Großhandel mit Gold, Silber, Korallen und Elfenbein, Baumwolle, Opium, Gewürzen und anderen Waren, die in Surat in großen Mengen umgeschlagen wurden. Seine Vertreter befanden sich in Ahmadabad, Agra, Burhanpur, Golconda, in Städten der Malabar- und der Ostküste, seine Beziehungen reichten bis Java, Basra und Gamron[128]. 1634 hatte er in Surat das Monopol für alle europäischen Waren[129]. Seine ökonomische Macht erlaubte es ihm, die kleineren Kaufleute zu kontrollieren, was er im eigenen Geschäftsinteresse ohne Skrupel tat[130]. Auch die ausländischen Kaufleute waren davon nicht ausgeschlossen[131]. Er war so finanzkräftig, daß er den Engländern Summen bis zu 200 000 Rupien leihen konnte[132]. Gelegentlich wechselte er ihnen auch verschiedene Währungen[133]. Mangels eigenen Kapitals konnten die Engländer weiter nichts tun als über ihre Abhängigkeit von Virji Vora zu klagen[134]. Sie sahen sich im eigenen Interesse gezwungen, weiterhin seine Güter zu befördern, da dies "die geringste der vielen Unannehmlichkeiten"[135] war.

Virji Vora schloß mit den Holländern beiderseits verbindliche Verträge über den Warenaustausch ab. Im entsprechenden Kontrakt von 1645, an dem auch Vermalidas und Mohan Das Naan beteiligt waren, sollten die Holländer Güter zum Kaufpreis von etwa 300 000 Rupien liefern[136].

Nach Thevenots Schätzung betrug das Gesamtvermögen Virji Voras 8 Mill. Rupien[137]. Und trotz aller Hilfe, die er den Engländern gab, bezeichnete ihn ein englischer Kaufmann als den Mann, der dem englischen "Handel im ganzen Mogulreich den größten Schaden zufügte[138].

Weitere bedeutende Großkaufleute waren Mohan Das Naan[139], Vermalidas[140], Mirza Ali, Salih Mahmud, Azizullah[141], Santidas[142], der schon genannte Mirza Mahmud[143] und viele andere[144].

Diese Kaufleute hatten sehr vielschichtige Interessen und begegnen uns deshalb als Großhändler, Makler, Geldverleiher, Geldwechsler, Juweliere u.a.m. Sie unterhielten jeder für sich oder in Gruppen Agenturen in anderen Teilen Asiens[145]. Sicher wurden viele solcher Vertreter in Indonesien seßhaft und betrieben auch eigene Geschäfte. Sie können mit anderen am Zubringerhandel in Indonesien beteiligten Gujaraten auf jeden Fall als mittlere und kleine Kaufleute klassifiziert werden[146].

Weitere wichtige Teilhaber am gujaratischen Seehandel waren der Mogulherrscher und Mitglieder seiner Familie sowie einflußreiche Adlige. In ihren eigenen Schiffen ließen sie auch die Waren anderer Kaufleute befördern[147]. Um 1600 fuhren angeblich zwei große Mogul-Schiffe pro Jahr nach Achin und zwei nach Bantam und weiter ostwärts[148]. Durch die Konkurrenz der europäischen Handelsmächte ging dieser Handel in der Folgezeit jedoch zurück[149]. Aber auch die Provinzgouverneure und lokale Beamte der Mogul-Behörden hatten Anteile in den einzelnen Unternehmungen[150]. Daneben gab es zahlreiche mittlere und kleine Kaufleute, die entweder selbst kleine Schiffe besaßen[151] oder auf anderen frachteten.

Eine Sonderstellung müssen in unserer Aufzählung die Schiffsbesatzungen einnehmen. Neben ihrer seemännischen Tätigkeit waren sie auch am Handel beteiligt. Wie Abul Fazl berichtete[152], erhielt ein gujaratischer Kapitän eine monatliche Heuer von 400 Rupien und das Recht, vier Kabinen mit eigenen Waren zu füllen, der Steuermann 200 Rupien und zwei Kabinen, der Bootsmann 120 Rupien. Wieweit die einfachen Seeleute mit 15 bis 40 Rupien im Monat[153] finanziell in der Lage waren, selbst kleine Geschäfte zu machen, ist schwer abzuschätzen. In der Regel werden sie nicht mehr als den Lebensunterhalt für sich und ihre Familien verdient haben[154]. Ihre seemännischen Fähigkeiten und ihre Ausdauer waren in ganz Indonesien anerkannt[155] und selbst die Portugiesen bemannten gern ihre Galeeren mit gefangenen Gujaraten[156]. In einer holländischen Quelle heißt es:
"The Malays and kelings are traders who give out money on interest for voyages and bottomry. The Gujarati, because they are poor, are commonly used as boat crews, and are the ones who take money on bottomry, which they often make double or triple of"[157].
Demnach haben sich die einfachen gujaratischen Seeleute mittels der Bodmerei ebenfalls in kleinem Umfange erfolgreich am Handel beteiligen können.

Einfluß der europäischen Handelsmächte

Es ist schon einige Male auf die Rolle europäischer Handelsmächte im asiatischen Handel hingewiesen worden. Letztlich führte ihr wachsender Einfluß zur Kolonisation großer Teile Asiens und auch am Beispiel des gujaratischen Seehandels in der ersten Hälfte des 17. Jh. können die von ihnen angewandten Methoden und deren Folgen nachgewiesen werden. Wir erkennen deutlich die Entwicklung der europäischen Handelspraktiken, den Wandel von reiner Handelsfahrt zur ständigen Handelsniederlassung, von der Niederlassung zum Fort und vom Fort zur territorialen Macht[158]. Jede dieser Stufen geht einher mit der weiteren Einschränkung des Handels einheimischer Kaufleute.

An erster Stelle nutzten die Europäer ihre Überlegenheit zur See, um die Schiffahrt in Asien zu kontrollieren. Im Falle Gujarats sah das so aus, daß die Portugiesen an beiden Ufern des Golfs von Cambay Festungen besaßen[159], von denen aus der Eingang in den Golf zu beherrschen war. Alle gujaratischen Kaufleute wurden so gezwungen, einen Paß für die freie Fahrt ihrer Schiffe zu kaufen. Zur Jahrhundertwende waren die Portugiesen noch alleinige Genießer dieser Einkünfte, aber innerhalb der nächsten zwanzig Jahre erhoben Engländer[160] und Holländer[161] die gleiche Forderung[162]. Mit der Zuspitzung des Konfliktes zwischen den europäischen Handelsmächten um den Vorrang in Indien mußten die gujaratischen Kaufleute auch in der Weise leiden, daß z.B. die Engländer den Paß der Holländer usw. nicht anerkannten und deshalb eine erneute Abgabe forderten. Auch direkte Piraterie und Repressalien waren an der Tagesordnung. Viele Schiffe nahmen trotzdem das Risiko auf sich, ohne einen Paß auszulaufen und die Europäer zu narren[163]. Weit einschneidender als die Erhebung der Paßgebühren wirkte sich jedoch die Teilnahme der Europäer am Handel selbst aus. Seit 1612 hatten die Engländer in Surat eine, wenn auch noch nicht sehr gefestigte Niederlassung; 1615 folgten die Holländer. Das Auftreten dieser beiden neuen Mächte schränkte die Rolle der Portugiesen im indischen Handel beträchtlich ein. Und es war kein Zufall, daß die Engländer in Surat erst zugelassen wurden, nachdem ihre kleine Flotte der portugiesischen Übermacht eine Niederlage beigebracht hatte. In der Folgezeit verstärkte sich diese Entwicklung und als 1628 Jan van Hazel das Amt als holländischer "Direkteur" in Surat antrat, war von der Macht der Portugiesen nichts mehr zu spüren[164].

Goa verlor an Bedeutung und demzufolge nahm auch der Küstenhandel dahin ab[165]. In der Folgezeit übernahmen Engländer und Holländer den Frachthandel sowohl entlang der Küste als auch nach Indonesien in zunehmendem Maße[166], ohne allerdings Kontrolle über den Binnenhandel zu erlangen[167]. Wahrscheinlich erfolgte die Zunahme des englischen und holländischen Anteils mehr auf Kosten der Portugiesen als der Gujaraten[168]. Auf der positiven Seite bot der Frachthandel auf europäischen Schiffen größere Sicherheit und der

Konkurrenzkampf zwischen den Kompanien führte zu einer Verminderung der Frachtsätze[169].

Eine Folge der Erschließung neuer Märkte für gujaratische Waren durch die europäischen Handelskompanien war der verstärkte Anbau von Baumwolle und Indigo in Gujarat und Nordindien. Diese Entwicklung erhielt allerdings einen Rückschlag, als Gujarat 1630/31 von einer verheerenden Hungersnot entvölkert wurde[170]. Die Europäer drangen auf der Suche nach neuen Märkten weiter ins Innere des Subkontinents und fanden sie auch. Die gujaratischen Textilhandwerker erhielten damit eine starke Konkurrenz, zumal nach der Hungersnot die günstige Preislage eine zeitweilige Verstärkung des Getreideanbaus auf Kosten der technischen Kulturen förderte[171]. Außerdem führte der Mangel an erfahrenen Webern nach der Katastrophe[172] zur Verschlechterung der Qualität gujaratischer Erzeugnisse.

Ein Teil der Kaufleute von Surat verstand es, aus dem Handel der Europäer große Gewinne zu ziehen. Noch waren sie in der Lage, durch bestimmte Druckmittel zu Lande die europäische Vorherrschaft zur See auszugleichen und dadurch ihre Profite zu sichern.

Schlußbemerkungen

Die Großhäfen Gujarats waren in der ersten Hälfte des 17. Jh. wichtige internationale Handelszentren, die vor allem Baumwollfertigwaren, veredelte landwirtschaftliche Produkte wie Indigo und Opium sowie Lebensmittel exportierten. Die Importe bestanden aus Rohprodukten zur weiteren Verarbeitung, z.B. Seide und Elfenbein, sowie Gewürzen, Edelmetallen und Luxusartikeln verschiedenster Art.

Die Kaufmannschaft hatte sich bereits stark differenziert und ein großes Handelskapital konzentrierte sich in wenigen Händen. Aus den obengenannten Interessensphären der gujaratischen Kaufleute geht hervor, daß sie ihr Kapital immer wieder als Handelskapital anlegten oder damit Wucher trieben. Es soll an dieser Stelle nicht im einzelnen auf die Organisation des Binnenmarktes eingegangen werden. Um aber die Beziehungen zwischen Handel und Produktion zu kennzeichnen, sei vermerkt, daß der gujaratische Großkaufmann in keiner Weise an der Produktion selbst interessiert war. Er kaufte und verkaufte nur, manchmal ganze Schiffsladungen von Waren, zu den bestmöglichen Bedingungen. Kaufleute wie Virji Vora hatten offenbar keine Veranlassung, als Verleger aufzutreten - zumindest hat der Autor keine Belege dafür gefunden - der Großhandel und Geldverleih an König, Prinzen und Adlige war ihnen einträglich genug. Die Schicht der mittleren Kaufleute, mit den gleichen Interessen wie die Großkaufleute aber weniger finanzkräftig und einflußreich, war zahlreich und versorgte die Großkaufleute mit indischen Waren. Sie traten häufig über eine ganze Hierarchie von Zwischenhändlern als Verleger auf. Auf Grund der Monopolstellung einiger Kaufleute für bestimmte Waren oder für einen bestimmten Markt sahen sich die kleineren Kaufleute auf allen Ebenen gezwungen, als Makler der größeren Kaufleute aufzutreten, bzw. sich in ein festes Abhängigkeitsverhältnis zu ihnen zu begeben.

Mit dem Erscheinen europäischer Handelsmächte nahm der gujaratische Anteil an der Schiffahrt und am Außenhandel ab. Die Konkurrenz der Europäer untereinander hob aber die Preise der indischen Waren und erhöhte damit die Einnahmen der indischen Kaufleute, weniger die der Produzenten. Andererseits erschlossen die europäischen Handelskompanien den gujaratischen Waren neue Märkte und förderten somit besonders den Anbau von Baumwolle und Indigo. Es gelang den Engländern und Holländern in der ersten Hälfte des 17. Jh. nicht, die territoriale Gewalt über ein bestimmtes Gebiet zu erlangen. Im Gegenteil, ihre Anwesenheit schränkte die Bedeutung der portugiesischen Besitzungen Diu und Daman ein. In der ersten Zeit stellten die europäischen Kaufleute lediglich eine zusätzliche Schicht der Großkaufleute in Gujarat dar. Durch ihre Überlegenheit zur See - gleichbedeutend mit einer Einschränkung der Handelsfreiheit und der politischen Macht des Mogulstaates - hatten sie aber auch im Handel Vorteile. So vollzog sich der gujaratische Außenhandel bis in die sechziger Jahre des 17. Jh., als Shivaji Surat plünderte und die englische Kompanie Bombay erwarb, durchaus noch in gewohnten Bahnen. Seit dieser Zeit aber

wurde der Kompradorencharakter der indischen Kaufleute immer deutlicher. Diese Rolle wurde ihnen nicht erst durch die europäischen Kaufleute zugewiesen. Im Grunde änderte die britische Herrschaft wenig am Charakter der indischen Kaufleute. Die Mehrzahl von ihnen waren bereits vor dem 17. Jh. Makler und Kompradoren. Lediglich die Großkaufleute, früher unabhängig, mußten sich nun auch den Engländern unterordnen. Durch ihre wachsende militärische und politische Macht wurden die Engländer nur in die Lage versetzt, sich besser der bestehenden Sozialstruktur und Organisation des Marktes bedienen zu können.

Es ist eine Tatsache, daß sich der indische Binnen- und Außenhandel nicht kontinuierlich entwickelt hat. Bereits zu Zeiten Kautalyas wurden große Schiffe gebaut und bestanden ausgedehnte Handelsverbindungen nach anderen Ländern, wie sie nach einer langen Krise vielleicht erst wieder im 14. und 15. Jh. zu beobachten waren. In der indischen Geschichte erfolgte ein ständiger Wechsel von Perioden der politischen Zentralisierung und Dezentralisierung[173] und man geht sicher nicht fehl in der Annahme, daß die Zersplitterung Indiens in zahlreiche Kleinstaaten und die ständigen Kriege in der Periode zwischen dem Niedergang des Gupta-Reiches im 5. Jh. u.Z. und dem Beginn der mohammedanischen Herrschaft im 13. Jh. einer Ausweitung des Handels nicht zuträglich waren. Große Schwankungen im Ausmaß des Handels[174] sind auch nach dem 13. Jh. noch um so leichter denkbar, als die indische Dorfgemeinde trotz gewisser Marktbeziehungen bis ins 19. Jh. fast autark blieb. Der Warenstrom verlief im wesentlichen einseitig vom Dorf zur Stadt. Wenn er abbrach, litten daher in erster Linie die Städte, wohingegen sich das Leben im Dorf kaum änderte. Die Versorgung der Mitglieder der Dorfgemeinde war traditionell geregelt und so regenerierte sich die Gesellschaft immer wieder fast auf der gleichen Entwicklungsstufe. Unter diesem Gesichtspunkt ist eine Kontinuität der Organisationsformen des Marktes und bestimmter Handelspraktiken über viele Jahrhunderte nicht verwunderlich. Freilich waren für den Anteil Gujarats am afro-asiatischen Handel auch außerindische Einflüsse bestimmend, so zum Beispiel das internationale Kräfteverhältnis auf den Meeren, der Verlauf von Handelswegen und die politische Situation in den Ländern, mit denen Handel getrieben wurde.

Anmerkungen

1 So zum Beispiel L.B. Alajew, K.A. Antonowa, E.N. Komarow, G.G. Kotowski und I.M. Reisner. Zu den wichtigen Publikationen der letzten Jahre gehören A.I. Tschitscherow: Die ökonomische Entwicklung Indiens vor der englischen Eroberung (russ.), Moskau, 1965, und K.S. Aschrafjan: Die Agrarstruktur Nordindiens (13. bis Mitte des 18. Jh.), Moskau 1965.

2 Von den vielen Reisenden, die dies bezeugen, seien Marco Polo, Nikitin, Barbosa und Varthema genannt.

3 F. Pelsaert, The Remonstrantie, or Jahangirs India, tr. by Moreland und Geyl, Cambridge 1925, S. 38; H. Terpstra: De Opkomat der Westerkwartieren van de Oost-Indische Compagnie (Suratte, Arabie, Perzie), 's-Gravenhage, 1918, S. 4; C.J. Hamilton: The Trade Relations between England and India 1600 - 1896, Calcutta 1919, S. 5.

4 J. de Thevenot, Travels of Thevenot and Careri in India, 1666-7, ed. by S.N.Sen. New Delhi 1949, S. 8.

5 So der Geschichtsschreiber der Englischen Ostindischen Kompanie, R. Orme, Government and People of Indostan, London 1805, S. 415; siehe auch E. Terry, in: Purchas his Pilgrimes, Glasgow, Maclehose, 1905 - 1907, Bd. IX, S. 15; Terpstra, Westerkwartieren, S. 4.

6 W. Finch in: Purchas his Pilgrimes, Bd. IV, S. 27.
7 Für eine Beschreibung der Stadt siehe Thevenot, a.a.O., S. 17 f; P.G. v. Ravesteijn: Journael van ons wedervaren sijndert ons vertreck van Maslipatnam beginnende den 8 Meij anno 1615, Bijlage V in Terpstra, Westerkwartieren, S. 185.
8 Siehe Thevenot, a.a.O., S. 19; auch J.A. v. Mandelslo, Journal und Observation (1637 - 1640), hrsg. von M. Refslund-Klemann, Kobenhavn 1942, S. 31.
9 Selbst zu Beginn des 16. Jh. konnten große und mittlere Schiffe nur während der Flut zum Hafen gelangen. Siehe L. Varthema: The Travels of L.V. in Egypt, Syria, Arabia, Persia, India & Ethiopia, A.D. 1503 to 1508, tr. by John Winter Jones, Cambridge 1863, S. 105; auch P.G. v. Ravesteijn: Remonstrantie over den stant van Suratte, Bijlage IV in Terpstra, Westerkwartieren, S. 205; Purchas his Pilgrimes, Bd. IV, S. 296.
10 A.N.P. Meilinck-Roelofsz: Asian Trade and European Influence, The Hague 1962, S. 60. B. Schrieke, Shifts in Political and Economic Power in the Indonesian Archipelago in the Sixteenth and Seventeenth Century, in: Indonesian Sociological Studies - Selected Writings of E. Schrieke, Part I, The Hague 1955, S. 7-15.
11 Ebenda, S. 61.
12 B.H.M. Vlekke: Nusantara - A History of Indonesia, The Hague 1959, S. 138; C.J. Hamilton, a.a.O., S. 5.
13 Vlekke, a.a.O., 138.
14 Orme, a.a.O., S. 415; F. Pyrard: The Voyage of F.P. of Laval to the East Indies, the Maldives, the Moluccas and Bengal, tr. by A. Gray, 2 Bde, London 1887-1890, Bd. II, S. 175 ff; W.Ph. Coolhaas, Generale Missiven van Gouverneurs-Generaal en Raden aan Heeren XVII Der Verenigde Oostindische Compagnie, Deel I (1610-1639), Deel II (1639-1655), 's-Gravenhage 1960-64, Bd. II, S. 37. (Im folgenden Generale Missiven I und II genannt).
15 Orme, a.a.O., S. 415; W.H. Moreland, India at the Death of Akbar, Delhi reprint 1962, S. 212 ff.
16 Ebenda, S. 190-199.
17 Vgl. z.B. ebenda, 213 f (Zusammenfassung); zahlreiche direkte Belege können aus der englischen und holländischen Handelskorrespondenz entnommen werden.
18 J.C. van Leur, Indonesian Trade and Society (Essays in Asian Social and Economic History), The Hague etc. 1955, S. 194.
19 Generale Missiven, Deel II, S. 799 (1654).
20 Purchas his Pilgrimes, Bd. X, S. 225, 239.
21 Ebenda, S. 230, 239, 249.
22 Ebenda, S. 258.
23 Ebenda, S. 258.
24 Pyrard, s.a.O., Bd. II, S. 38, 74.
25 P. v. Caerden, Loffelijcke Voyagie..., in: I. Commelin: Begin ende Voortgangh van de Vereenighde Nederlandsche Geoctroyeerde Oost Indische Compagnie, Amsterdam 1646, Bd. II, Reisebericht Nr. 14, fol. 24.
26 D. Barbosa, The Book of D.B., engl. tr. by Longworth Dames, Cambridge 1918-21, Bd. II, S. 73.
27 J. van Twist in: W.H. Moreland, Van Twists India, in: Journal of Indian History, XVI (1937) / 1, S. 75.
28 Ebenda, S. 76; N. Downton in Purchas his Pilgrimes, Bd. III, S. 272.
29 Ebenda, S. 76.
30 Dies geht auch aus dem Vertrag hervor, den die Holländer am 3.1.1626 mit dem Zamorin von Calicut schlossen. Letzterer verpflichtete sich, nur an die Holländisch-Ostindische Kompanie Pfeffer und Ingwer zu verkaufen und die Portugiesen, Engländer, Dänen, Franzosen, Gujaraten, Perser, ja selbst seine eigenen Untertanen von diesem Handel auszuschließen: J.E. Heeres: Corpus Diplomaticum Neerlando-Indicum, Bd. I, The Hague 1907, S. 207.

31 Zahlreiche Beispiele zusammengestellt in S.P. Sangar; Piracy (an account of Piracy unter Shahjahan and Aurangzeb), in: Proceedings of the Indian History Congress, Seventh Session, Madras 1944, S. 381-389. Die Malabar Piraten hatten flache Boote, mit denen sie in den seichten Buchten und Küstengewässern zu Hause waren. Mit großen Kriegsschiffen war ihnen deshalb nicht beizukommen.
32 Siehe Moreland, a.a.O., S. 224 f; J. van Twist, a.a.O., S. 75.
33 J. van Twist, a.a.O., S. 75.
34 Moreland, a.a.O., S. 225.
35 S. Master, The Diaries of S.M., 1675-80, ed. by R.C. Temple, 2 Bde., London 1911, Bd. II, S. 321 f.
36 Ebenda, Bd. I, S. 26, 399.
37 Vgl. W. Ruben, Die gesellschaftliche Entwicklung im Alten Indien, Bd. I: Die Entwicklung der Produktionsverhältnisse, Berlin, 1967, S. 196 ff. Für das 14. bis 16. Jh. siehe L. Sternbach: Gujarat as known to Medieval Europe, Reprinted from Bharatiya Vidya, Vol. XV, Nos. 1 & 2, Bombay 1954, S. 72.
38 B. Schrieke, Ruler and Realm in Early Java, in: Indonesian Sociological Studies, Selected Writings of B. Schrieke, Part II, The Hague and Bandung 1957, S. 231.
39 Ebenda, S. 232.
40 Meilinck-Roelofsz, a.a.O., S. 62;
B. Schrieke, a.a.O., Part II, S. 246. Vgl. auch The English Factories in India, ed. W. Foster, Oxford 1906 ff, 1622-23, S. 28, 87, 115, 317; 1624-29, S. 258; 1637-41, S. 93; 1642-45, S. 128.
41 Meilinck-Roelofsz, a.a.O., S. 20 f.
42 Ebenda, S. 20 f; J.C. van Leur, a.a.O., S. 75.
Im Islam ist Wucher streng verboten. Im Kontext des entwickelten Handels der indischen Gesellschaft konnte aber ein solches Verbot nicht befolgt werden (Vgl. R. Levy: The Social Structure of Islam, Cambridge 1957, S. 256). Es ist daher nicht verwunderlich, daß Amir Khusrau am Ende des 13. Jh. den Wucher verdammte und besonders einen mohammedanischen Wucherer beschimpfte, der sicher nicht ein Einzelfall war (siehe Amir Khusrau: Matla'ul-Anwar, Aligarh 1926, S. 174). Im Gujarat des 17. Jh. wurden Wucher und andere Geldgeschäfte von den Banyas und Sarrafs betrieben. Letzterer Terminus ist zwar arabischen Ursprungs, bezeichnet aber nur Hindus (vgl. I. Habib: Usury in Medieval India, in: Comparative Studies in Society and History, The Hague Vol. VI - No. 4 - July 1964, S. 412).
43 Meilinck-Roelofsz, a.a.O., S. 20; Vlekke, a.a.O., S. 83; Schrieke, a.a.O., Part II, S. 231 ff.
44 Ebenda, S. 23 f.
45 Ebenda, S. 24.
46 B. Schrieke, a.a.O., Part I, The Hague 1955, S. 25-27.
47 Meilinck-Roelofsz, a.a.O., S. 36 f; Vlekke, a.a.O., S. 86.
48 Pires; Suma Oriental, Bd. II, S. 254, zitiert nach Moreland, a.a.O., S. 56 f; Schrieke, a.a.O., Part. II, S. 233.
49 Van Leur, a.a.O., S. 132, 194, 329; Schrieke, a.a.O., Part II, S. 233.
50 Pyrard, a.a.O., Bd. II, S. 170.
51 Ebenda, S. 171.
52 Vlekke, a.a.O., S. 82; Schrieke, a.a.O., Part. II, S. 261, S. 233 f (für die Herrscher von Pase auf Sumatra).
53 Dagh-Register gehouden int Casteel Batavia vant passerende daer ter plaetse als over geheel Nederlandts-India, 1624 ff, hrsg. von J.E. Heeres, H.T. Colenbrander etc., 's-Gravenhage 1896 ff, Malaka März 1644, S. 76.
54 Ebenda, Nov. 1644, S. 64.
55 Schrieke, a.a.O., Part. II, S. 235.

56 Zu ihnen gehörten Kaufleute aus Gujarat, Malabar, Coromandel, Bengalen, Pegu und Arabien. Siehe auch W. van Waerwijck: Historische Verhael van de Reyse gedaen inde Oost-Indies..., in: Commelin, a.a.O., Bd. I, Bericht Nr. 11, S. 58 f.
57 Schrieke, a.a.O., Part. II, S. 263.
58 Ebenda, S. 261.
59 Der Sultan von Achin soll den Holländern im Jahre 1602 ein Empfehlungsschreiben an den Mogulherrscher Akbar gegeben haben: J.K.D. de Jonge, De opkomst van het Nederlandsch gezag in Oost Indie (1595-1610), The Hague 1862-1865, Bd. II, S. 256; Terpstra, Westerkwartieren, S. 10; Schrieke, a.a.O., Part II, S. 245; K. Glamann, Dutch-Asiatic Trade, 1620-1740, Copenhagen 1958, S. 132 f.
60 Zitiert nach Schrieke, a.a.O., Part I, S. 13.
61 J. Davis, The Voyages and Works of J.D. - the Navigator, London 1880, S. 131, 143.
62 Ebenda, S. 172.
63 Ebenda, S. 187; siehe auch Meilinck-Roelofsz, a.a.O., S. 19.
64 De Jonge, a.a.O., Bd. III, S. 153.
65 Ebenda, Bd. III, S. 153.
66 P.W. Verhoeven, Journael ende Verhael ..., in: Commelin, a.a.O., Bd. II, Bericht Nr. 15, fol. 38.
67 Purchas his Pilgrimes, Bd. II, S. 392 (Account of the first voyage to East India, for the merchants of London, 1600.)
68 Moreland, a.a.O., S. 210.
69 J.P. Coen, Bescheiden omtrent zijn bedrijf in Indie, hrsg. von H.T. Colenbrander etc., 7 Bde., The Hague 1919-1953, Bd. I, S. 48, 88, 666, 678, 711; Leur, a.a.O., 228.
70 Letters received by the East India Company from its Servants in the East, 6 vols., London 1896-1902, Bd. I, S. 42.
71 S. Bradshaw in: Purchas his Pilgrimes, Bd. III, S. 78; siehe auch P.A. Thiele, De Opkomst van het Nederlandsch Gezag in Oost-Indie, 'S-Gravenhage 1886-1895, S. 11.
72 Instructie voor Sr. P.G. van Ravesteijn, opperkoopman gaende na Suratte, Bijlage IV in: Terpstra, Westerkwartieren, S. 172-174.
73 P.G. van Ravesteijn, Remonstrantie over den stant van Suratte, a.a.O., S. 210: "De compe. soude har jaerlijckse mede eenen groote handel connen drijven, ... mede in alderhande doecken, ..., ende wel ruijm de helft in den prijs van hier ende Aetchin verschalt."
74 Verhoeven, a.a.O., fol. 49.
75 W.H. Moreland, From Akbar to Aurangzeb, London 1923, S. 38.
76 Vgl. Glamann, a.a.O., S. 133.
77 J. van Twist, a.a.O., S. 75; Pelsaert, a.a.O., S. 40; P.v.d. Broecke, Historische ende Iournaelsche aenteyckeningh... in: Commelin, a.a.O., Bd. II, Bericht Nr. 16, fol. 86.
78 Schrieke, a.a.O., Part I, S. 43; Part II, S. 246.
79 Leur, a.a.O., S. 134; Pelsaert, a.a.O., S. 40.
80 In einem Brief vom 28.1.1622 von Achin nach Surat beschwert sich der englische Kaufmann G. Robinson über dieses "tyrannische Verhalten" des Königs: English Factories in India, 1622-23, S. 28.
81 Diese Auffassung wurde erstmals von J.C. van Leur, a.a.O., S. 134, vertreten.
82 Siehe z.B. Coen, a.a.O., I, 329-330, 419, 551, 606 f, 695, 708; II, 374; III, 57, 649; IV, 83.
83 Schrieke, a.a.O., Part I, S. 63.
84 Zitiert nach ebenda.
85 Vlekke, a.a.O., S. 171.
86 J. Davis in: Purchas his Pilgrimes, Bd. II, S. 356; J. van Twist, a.a.O., S. 75; in Generale Missiven II, S. 798, wird sogar von einem Schiff von 300 Lasten, d.h.

600 t, geschrieben; Pelsaerts Angabe, a.a.O., S. 40, von 400-500 T würde dies unterstützen.

87 P.G. van Ravesteijn, Kopie-brief vom 3.5.1619 an Coen, Bijlage IX in: Terpstra, Westerkwartieren, S. 225.

88 P.v.d. Broeke, Pieter van den Broeke at Surat (1620-1629), tr. by Moreland; Journal of Indian History, XI / 1, S. 6.

89 Ebenda, XI / 3, S. 204.

90 Ebenda, S. 205.

91 Ebenda, S. 206.

92 Ebenda, S. 209.

93 Ebenda, S. 210.

94 "Of late the Gujaratis have sent few ships to Achin": President Kerridge at Surat to Batavia, 20.1.1628, in: English Factories, 1624-29, S. 224.

95 "A small vessel, or tauri, sails every year in September for Achin...": Pelsaert, a.a.O., S. 40.

96 Broeke in Moreland, a.a.O., XI / 3, S. 210.

97 English Factories, 1634-36, S. 251.

98 Ebenda, S. 255; Dagh-Register, 31.10.1636, S. 271; Leur, a.a.O., S. 218 f.

99 Dagh-Register, November 1642, S. 206; ebenda, Surat, Jan. 1645, S. 227, ist wahrscheinlich dasselbe Schiff gemeint.

100 Generale Missiven, Deel II, S. 376.

101 Dagh-Register, Surat Jul. 1643, S. 179.

102 Generale Missiven, Deel II, S. 626.

103 Es kamen weder "Moorse noch Guseratse, Choromandelse ofte Bengalse": Generale Missiven, Deel II, S. 460 f.

104 Ebenda.

105 Noch im Jahresbericht 1643 klagten sie über die große Konkurrenz: "Den handel in Atchin weerd t'eeinmael door den opulenten toevoer der Mooren geruineert ende vond den voorsz. commissaris daer ter rhede negen Moorse schepen, soo van Suratte, Masilipatnam, Bengale, Pegu ende uyt Maldivas;" - Generale Missiven, Deel II, S. 217.

106 Schrieke, a.a.O., Part I, S. 64.

107 Coen, a.a.O., Bd. III, S. 631; Leur, a.a.O., S. 142 f, 195.

108 Leur, a.a.O., S. 142 f.

109 Schrieke, a.a.O., Part II, S. 246.

110 Coen, a.a.O., Bd. VII/1, S. 167.

111 Ebenda, Bd. VII/1, S. 283 f. Er versteht es, sich mit den Holländern ins Einvernehmen zu setzen und damit seinen Gewinn zu sichern. Als die Holländer 1620 Japara abbrannten, ging auch seine Junke in den Flammen auf und er verhandelte mit ihnen um Schadenersatz.

112 Pyrard, a.a.O., Bd. II, S. 163.

113 Siehe C. Houtman in: Commelin, a.a.O., Bd. I, Bericht Nr. 2, fol. 75.

114 English Factories, 1624-29, S. 292.

115 P. van Dam, Beschryvinge van de Oostindische Compagnie, ed. by F.W. Stapel, The Hague 1927-39, Bd. II / I S. 342.
Diese Tatsache wurde von Fitch und Federiki nicht beobachtet und ist auch von Moreland bei seinen Schätzungen, India at the Death of Akbar, S. 220, nicht in betracht gezogen worden.

116 Barbosa, a.a.O., S. 73, für Malabar.
Siehe z.B. auch den Bericht von N. de Graaff über die Märkte, Tempel und Moscheen in Achin (1641): De reisen van Nicolaus de Graaf gedaan naar alle gewesten des werelds, beginnende 1639 tot 1687, ed. J.C.M. Marnsinck, The Hague 1930, S. 13.

117 J.H. van Linschoten, The Voyage of J.H.v.L. to the East Indies, ed. by Burnell and Tiele, London 1885, Bd. I, S. 228 f.
In Malacca, Achin und Bantam, wie auch in Siam hatten sie ihre eigenen Stadtviertel: Vgl. Schrieke, a.a.O., Part II, S. 384, Anm. 3, S. 251.
118 Leur, a.a.O., S. 382.
119 Meilinck-Roelofsz, a.a.O., S. 42.
120 Leur, a.a.O., S. 329.
121 English Factories, 1624-29, S. 212.
122 Ebenda.
123 Moreland, From Akbar to Aurangzeb, S. 153.
124 Ebenda, S. 155; D. Pant: The Commercial Policy of the Mughals, Bombay 1930, S. 137.
125 English Factories, 1624-29, S. 90.
126 Ebenda, 1630-33, S. 31.
127 Ebenda, 1634-36, S. 82.
128 Zusammenfassung bei Moreland, From Akbar to Aurangzeb, S. 153.
129 English Factories, 1634-36, S. 24.
130 Ebenda, 1634-36, S. 24, 218; 1642-45, S. 18.
131 Ebenda, 1634-36, S. 218.
132 Ebenda, 1630-33, S. 193 f (20 000 L), 1634-36, S. 216; 1642-45, S. 5 (10 000 Rupien); 1646-50, S. 18, 88, 89, 275, 291.
133 Ebenda, 1630-33, S. 262 f: 12 000 Tolas in Mahmudis.
134 Ebenda, 1646-50, S. 5; 1634-36, S. 24.
135 Ebenda, 1642-45, S. 253.
136 Diese grobe Rechnung stützt sich auf die Angabe der Waren und Preise in Dagh-Register, Surat, Jun. 1645, S. 240; Generale Missiven, Deel II, S. 42, 338.
137 P. Mundy, The Travels of Peter Mundy in Europa and Asia, Bd. II, Cambridge 1914, S. 139.
138 English Factories, 1642-45, S. 108.
139 Generale Missiven, Deel II, S. 338; Dagh-Register, Surat, Jun. 1645, S. 240; Dam, a.a.O., Bd. II / 3, S. 28 f.
140 Generale Missiven II, S. 338; Dagh-Register, Surat Jun. 1645, S. 240.
141 English Factories, 1630-33, S. 119.
142 Ebenda, 1624-29, S. 189; 1634-36, S. 196, 259, 314.
143 Generale Missiven, Deel II, S. 548, 581; I, S. 622; Dagh-Register, 4.9.1642, S. 176; Surat, Jan. 1645, S. 227; English Factories, 1624-29, S. 325; 1630-33, S. 88, 92, 187.
144 Siehe z.B. Ravesteijn: Remonstrantie..., a.a.O., S. 213; Broeke in Moreland, a.a.O., XI / 1, S. 4.
145 Jonge, a.a.O., Bd. VII, S. 3; Leur, a.a.O., S. 329.
146 Z.B. Chodja Baro und sein Bruder: Coen, a.a.O., Bd. VII/1, S. 283, 638 f. Pyrard, a.a.O., Bd. I, S. 278, schreibt von einem "Chamy", der auf Sumatra lebte und seines Reichtums wegen umgebracht wurde, "for he was the richest man in all the Indies".
147 Pelsaert, a.a.O., S. 40.
148 Ebenda, S. 40. Die Tragfähigkeit von 400 - 500 Last, also 800 - 1000 t trifft wahrscheinlich nur für die Schiffe nach Arabien und Persien zu: siehe Anm. 74.
149 Satish Chandra hat die Handelstätigkeit der Moguls in einem Aufsatz kurz untersucht, beschränkt sich allerdings auf den Handel nach Persien und Arabien: Commercial activities of the Mughal emperors during the Seventeenth Century, in: Proceedings of the Indian History Congress, 22nd Session, Gauhati, 1959, S. 264 - 269. Die Belege für den Indonesienhandel sind in holländischen Quellen zu finden, z.B.: Für Shah Jahan Dagh-Register, Nov. 1642, S. 200; Jul. 1643, S. 179; Generale Missiven, Deel II, S. 376, 625, 798; siehe auch English Factories, 1634-36, 255. Für Khurram siehe Broeke in Moreland, a.a.O., X / 3, S. 241; für Asaf Khan ebenda, XI/3, S. 207, 209.

150 English Factories, 1624-29, S. 211 f; 1630-33, S. 119; 1634-36, S. 251.
151 Pelsaert, a.a.O., S. 40.
152 Abul Fazl, Ain-i-Akbari, vol. I, ed. by H. Blochmann, Calcutta 1872, S. 203.
153 Ebenda.
154 So schrieb Cornelis Houtman 1596 in Bantam: "De Guzerates, overmidst sy arm zijn, worden meest tot bootsgesellen ghebruyckt ..." - a.a.O., fol. 75.
155 Vgl. Meilinck-Roelofsz, a.a.O., S. 36 f.
156 Coen, a.a.O., Bd. VII / 1, S. 46 f.
157 P.A. Tiele u. J.E. Heeres, Bouwstoffen voor de geschiedenis der Nederlanders in den Maleischen Archipel: Tweede Reeks (Buitenbezittingen) - De opkomst van het Nederlandsch gezag in Oost-Indie: Verzameling von onuitgegeven stukken uit het Oud-Koloniaal Archief, The Hague 1886-1895, Bd. II, S. 121.
158 Vgl. Moreland, From Akbar to Aurangzeb, S. 15.
159 Diu und Daman.
160 Broeke in Moreland, a.a.O., XI / 1, S. 6; English Factories, 1630-33, S. 284; 1634-36, S. 168; 1622-23, S. 27.
161 Dagh-Regierster, Malacca Nov. 1644, S. 64; Generale Missiven, Deel II, S. 626 (1652), 798 (1655).
162 Teilweise holten sie sich von allen drei Mächten einen Paß, siehe Dagh-Register, 4.9.1642, S. 171.
163 Twist in Moreland, a.a.O., XVI/1, S. 75; W. Payton in: Purchas his Pilgrimes, Bd. IV, S. 296.
164 Brief von J. van Hasel an Coen, 20.10.1628, in Coen, a.a.O., Bd. VII / 2, S. 1466 f; "...van de Poortugesen hem tot noch toe hier geen sonderlinge macht geopenbaert".
165 Moreland, From Akbar to Aurangzeb, S. 82.
166 Balkrishna, Commercial Relations between India and England, 1601 - 1757, London 1924, S. 86 f.
167 Moreland, From Akbar to Aurangzeb, a.a.O., S. 301.
168 Ebenda, S. 81.
169 Vgl. ebenda, S. 82.
170 Siehe die Zusammenstellung der Belege bei M.S. Commissariat; A History of Gujarat, Bd. II, Delhi 1957, S. 112 - 122.
171 Dagh-Register, 10.3.1637, S. 81.
172 English Factories, 1630-1633, S. 195; Moreland, From Akbar to Aurangzeb, a.a.O., S. 102.
173 Vgl. W. Ruben u. K. Fischer, Der Maurya- und der Mogul-Staat, Berlin 1965.
174 Vgl. W. Ruben, a.a.O., Bd. I, S. 198.

Summary

Gujarati Coastal and Indonesia Trade during the First Half of the Seventeenth Century

The level of India's socio-economic development before the establishment of British colonial power has been the topic of many investigations, particularly during the last two decades. The present paper, however, is only concerned with a very limited aspect of the socio-economic life of Gujarat during the first half of the 17th century, namely with Gujarati trade to Indonesia. In the period under review the ports of Gujarat were significant centres of international commerce, mainly exporting cottons, indigo and victuals, and importing raw materials - like silk and ivory - for further processing in Gujarat, as well

as spices, bullion, and luxury goods of many kinds in return. The body of merchants was already largely differentiated and the top stratum had a vast commercial capital at its disposal. In his relationship towards production the Gujarati merchant did not pursue the progressive line, of the two possible ones described by Marx, which finally leads to the development of industrial capital, but rigidly followed practices preserving the old pre-capitalist production relations. At the commencement of the 17th century trade between Gujarat and Malacca in its main substance was carried by Gujaratis. This added to the prosperity of Gujarat's coastal towns on the one hand, on the other it had an impact on Indonesia too. For Gujarati merchants and artisans became resident in all commercial centres of the archipelago in large numbers and the islamization of Indonesia is largely attributed to their influence. During the 17th century Dutch and English company trade became detrimental to indigenous trade, for European commodities were not in demand in Indonesia and the European merchants started to purchase Indian cottons, the par excellence barter for Indonesian spices. Once the Portuguese were driven from Malacca the Indonesian kings were gradually subjected to Dutch overlordship, which naturally worked to the disadvantage of Indonesian as well as Gujarati trade. Alongside their private commercial activities the merchants of Gujarat increasingly appear as brokers of the foreign companies; before this they had been brokers of a few indigenous wholesale merchants, big nobles etc. This means that the compradore character was inherent to the Indian merchant before the arrival of the European powers. It was only because of their superior naval and military force that the latter were able to utilize the Indian socio-economic set-up for their own purposes.

Ilse Itscherenska

Deutsche Reiseberichte über Indien vom 16. bis 18. Jh. Bemerkungen zu ihren Aussagen in bezug auf das ökonomische und soziale Leben in Indien[1]

Deutsche Reiseberichte über Indien vom 16. bis 18. Jh. sind sowohl für den Indienhistoriker als auch für den, der sich mit der Geschichte Deutschlands beschäftigt, in mancherlei Hinsicht interessant. Einmal sind sie neben den Reiseberichten nichtdeutscher Verfasser, die in Deutschland Verbreitung fanden, eine wesentliche Grundlage für die Entstehung eines Indienbildes im Hinblick auf die verschiedensten Wissensgebiete. Zum anderen müssen sie auf diese Weise bis in die Wirtschaft und in die Politik hinein einen gewissen Einfluß ausgeübt haben. Weiterhin kann man aus den Reiseberichten Rückschlüsse auf die geistige Haltung ihrer Verfasser bzw. Herausgeber ziehen. Da Reisebeschreibungen sich in der Zeit vom 16. bis 18. Jh. großer Beliebtheit erfreuten, geben sie auch in mancherlei Hinsicht Auskunft über das geistige Leben ihrer Zeit. Wenn sich die Gegend, in der der Reisende seine Beobachtungen gemacht hat, bestimmen läßt, sind Reiseberichte auch oft für den Indienhistoriker wertvoll, da sie die indischen Quellen ergänzen. Die Reisenden gingen gerade deshalb, weil die indische Wirklichkeit ihnen fremd war, gelegentlich auf Dinge und Erscheinungen ein, die einem Inder jener Zeit selbstverständlich und deshalb nicht erwähnenswert erschienen, aber heute für den Historiker von großem Interesse sind. Allerdings muß man bei der Verwendung von Reisebeschreibungen sehr vorsichtig sein. Es muß berücksichtigt werden, daß sich die Reisenden oft nur kurze Zeit an einem Ort aufhielten und meist die Landessprache nicht verstanden. Vieles kannten sie nur vom Hörensagen. Dabei waren sie auf Grund ihrer Unkenntnis oft außerordentlich leichtgläubig. Oft wurde der Reisebericht auch erst nach der Reise geschrieben, so daß leicht Fehler und Ungenauigkeiten auftreten konnten. Außerdem finden sich in den Reisebeschreibungen z.T. Plagiate, Übertreibungen und Erfindungen, mit denen die Autoren die Aufmerksamkeit der Leser gewinnen wollten.

Im vorliegenden Beitrag ist versucht worden, die deutschen Reiseberichte über Indien im 16. bis 18. Jh. möglichst vollständig zu erfassen[2]. Von den verschiedenen Aspekten, die einen Historiker an den hier behandelten Reiseberichten interessieren könnten, soll im folgenden besonders auf die Aussagen in bezug auf das ökonomische und soziale Leben in Indien eingegangen werden. Dabei kommen auch solche Bemerkungen der Reisenden in Betracht, die nur indirekt etwas zu diesen Gesichtspunkten aussagen. Der Begriff "soziales Leben" wird hier, wie aus dem folgenden ersichtlich ist, in einem weiten Sinn gebraucht.

Wenn man die Reisebeschreibungen danach einteilt, unter wessen Flagge ihre Verfasser zu welcher Zeit in welcher Funktion nach Indien kamen[3], steht eine Gruppe von vier Reiseberichten über die Jahre 1502 bzw. 1505/06 an erster Stelle. Dazu gehören eine anonyme Reisebeschreibung über das Jahr 1502, von der nur ein Fragment vorliegt, und die Reiseberichte von Springer und Mayr sowie eine anonyme Reisebeschreibung über das Jahr 1505/06.

Der Verfasser des anonymen Reiseberichts über das Jahr 1502 ist nach den Untersuchungen Rohrs möglicherweise mit Mayr identisch. Auf jeden Fall war dieser erste deutsche Indienfahrer nach der Meinung Rohrs ein Handelsagent, der seine geschäftlichen Beobachtungen flämischen oder deutschen Firmen mitteilen wollte.

Über Springer und Mayr und über die Umstände, unter denen sie an der portugiesischen Indienfahrt des Jahres 1505/06 teilnahmen, wissen wir mehr. - Portugal war zwar am Anfang des 16. Jh. in wirtschaftlicher und politischer Hinsicht sehr stark, aber seine wirtschaftlichen Kräfte reichten nicht dazu aus, alle überseeischen Unternehmungen ohne ausländische Unterstützung durchzuführen. So hatten italienische Kaufleute schon Schiffe für

frühere Indienfahrten ausgerüstet. Nach langwierigen Verhandlungen beteiligten sich im Jahre 1505/06 auch die süddeutschen Handelshäuser der Welser, Fugger, Hochstetter, Imhof, Hirschvogel und Gossembrot (Gossenprot). Zusammen mit italienischen Kaufleuten rüsteten sie drei Schiffe aus. Portugal hatte den Deutschen die Teilnahme gestattet, da es für die Indienfahrten mehr Schiffe benötigte, als es selbst besaß. Außerdem waren europäische Erzeugnisse im Orient kaum absetzbar, so daß die Gewürze in Kupfer und Silber bezahlt werden mußten. Für beides hatte das Heilige Römische Reich Deutscher Nation damals geradezu ein Monopol. Schließlich beanspruchte die portugiesische Krone auch 30 % der eingeführten Spezereien für sich. Springer machte nun seine Indienreise als Handelsagent der Deutschen und Mayr als königlicher Beamter. In welcher Funktion der Autor des anonymen Reiseberichts nach Indien fuhr, ist uns nicht bekannt.

Die Verfasser dieser vier Reisebeschreibungen vom Anfang des 16. Jh. haben sich nur wenige Monate an der Malabarküste aufgehalten. Ihre Berichte über Indien beschränken sich auf wenige Seiten, bei der zuletzt genannten anonymen Reisebeschreibung sogar auf einige Zeilen. Dabei bezieht sich auch nur wieder ein Teil auf das ökonomische und soziale Leben. Der anonyme Reisebericht über das Jahr 1502 bringt in dieser Hinsicht etwas über den teils mit relativ friedlichen, teils mit kriegerischen Mitteln geführten Handel mit den Kaufleuten an der Malabarküste, über die Herrscher von Cananor und Cochin und über Verhandlungen der Portugiesen mit dem Herrscher von Cochin. Auch Springer geht kurz auf den Handel mit den Kaufleuten an der Malabarküste ein[4]. Dazu kommen einige fragmentarische Bemerkungen zu Land und Leuten. Der Reisebericht von Mayr sagt am meisten zu dem hier gestellten Thema. Mayr hat auch seine Beobachtungen am besten geordnet. Er geht, wie auch die anderen Autoren, auf den Handel ein. Weiter berichtet er von verschiedenen Kasten, von der Totenverbrennung, von der Kleidung der Bevölkerung an der Malabarküste, vom Herrscher von Cananor und seiner Umgebung, den portugiesischen Beziehungen zu diesem Herrscher und von der indischen Kriegstechnik. Der anonyme Bericht über die Indienfahrt des Jahres 1505/06 sagt zu unserem Thema nur etwas über den Handel aus. Diese vier deutschen Reisebeschreibungen vom Anfang des 16. Jh. könnte man zwar zur Darstellung der Entwicklung des Indienbilds in Deutschland heranziehen[5], für unsere Thematik sind sie aber wenig aufschlußreich. Die Verfasser haben offenbar ihre Reise mit geringen oder keinen Vorkenntnissen über Indien angetreten. Sie teilen den Lesern, bei denen sie berechtigterweise die gleiche Unkenntnis vermuten, unbefangen einige Eindrücke und Beobachtungen mit. Selbst das, was Mayr über das ökonomische und soziale Leben Indiens mitteilt, reicht nicht an das heran, was bekannte portugiesische und italienische Reisende über Südindien im 16. Jh. berichten. Für die portugiesischen Beziehungen zu indischen Herrschern bieten portugiesische Quellen wahrscheinlich ebenfalls weit besseres Material.

Auch nach der Indienfahrt des Jahres 1505/06 existierten noch deutsche Handelsverbindungen nach Indien: So befanden sich auf der portugiesischen Handelsflotte, die im Jahre 1506 nach der Malabarküste segelte, deutsche Kaufleute, Artilleristen und Matrosen[6]. - Die Fugger unterhielten noch längere Zeit ein Kontor in Calicut. Aber die Gewinne entsprachen wohl nicht den Erwartungen. Möglicherweise wurden den deutschen Kaufleuten auch von seiten Portugals Schwierigkeiten in den Weg gelegt. - So lösten sich die Augsburger Kaufherren von Portugal und schlossen sich an Spanien an[7]. In den Jahren 1519-1556 war ja das spanische Königreich mit dem Heiligen Römischen Reich in Personalunion verbunden. Außerdem trat das oberdeutsche Handelskapital als Kreditgeber der Habsburger auf. So ist es nicht verwunderlich, daß die süddeutschen Kaufherren sich eher auf die spanischen als auf die portugiesischen Kolonien orientierten. Indien gehörte aber nach den Verträgen der Jahre 1494 und 1529 über die Abgrenzung der spanischen von den portugiesischen Besitzungen zum portugiesischen Einflußbereich. - Erst als Portugal an das habsburgische Spanien angeschlossen worden war (1580), wurden wieder direkte deutsch-indische Handelsbeziehungen aufgenommen. Ein Vertrag im Jahre 1586 zwischen den Welsern und Fuggern mit Spanien und Portugal legte den Grundstein dafür. Doch die Deutschen erlitten bei den englischen Angriffen auf die portugiesischen Besitzungen in Indien große Verluste,

und in den Jahren 1593-94 wurde alles aufgelöst.[8] - Von diesen episodischen Handelsbeziehungen deutscher Kaufleute zu Indien gibt es, soweit der Verfasserin bekannt ist, keine deutschen Reiseberichte.

Die überseeischen Unternehmungen deutscher Kaufleute im 16. Jh. hatten nirgends, auch nicht in den spanischen Kolonien, bleibenden Erfolg. Eine wesentliche Ursache dafür mag darin liegen, daß das Habsburger Kaisertum die Interessen seiner Hausmacht in den Mittelpunkt seiner Politik stellte. Andererseits wuchs die Macht der Territorialfürsten, besonders seit dem Bauernkrieg der Jahre 1524-1525 und dem Augsburger Religionsfrieden des Jahres 1555, ständig an. So waren die Kaufleute des Heiligen Römischen Reiches gegenüber den Kaufleuten der nationalstaatlich orientierten Monarchien Europas im Nachteil. Außerdem wurde das oberdeutsche Handelskapital im Laufe des 16. Jh. geschwächt durch die Verlagerung der Welthandelswege, die Edelmetalleinfuhren aus der Neuen Welt, das Versiegen der Silberlagerstätten und die enge Bindung an feudale Kreise, die bis zur Feudalisierung der großen Handels- und Wucherkapitalien reichte[9].

Die gegen die Entwicklung des Handels und den Erwerb von Kolonien gerichtete Tendenz der Dezentralisierung im Heiligen Römischen Reich setzte sich im 17. und 18. Jh. weiter fort. Im Dreißigjährigen Krieg (1618-48) bekämpften sich, meist unter religiösen Vorwänden, im wesentlichen zwei Gruppen von Staaten des Reiches und von ausländischen Mächten auf deutschem Boden. Nach diesem Krieg war das Heilige Römische Reich ein Staatengebilde ohne jede politische Einheit. Auch in wirtschaftlicher Hinsicht waren die Folgen des Dreißigjährigen Krieges katastrophal. Erst etwa gegen Ende des 17. Jh. waren die Kriegsschäden im wesentlichen überwunden[10]. So befand sich Deutschland in einem Zustand ökonomischer und politischer Machtlosigkeit, während seine westlichen Nachbarstaaten, in denen die bürgerliche Entwicklung schon weiter vorangeschritten war, große Gewinne aus dem überseeischen Handel zogen und daran gingen, sich ein Kolonialreich aufzubauen. Die englische Ostindische Kompanie wurde im Jahre 1600 gegründet, die holländische im Jahre 1602 und die französische im Jahre 1664. Alle diese Kompanien hatten eine Monopolstellung in ihrem Heimatland und standen unter dem Schutz eines starken zentralisierten Staates.

Vom Beginn des 18. Jh. an nahm das wirtschaftliche Leben in den Staaten des Heiligen Römischen Reiches einen merklichen Aufschwung. Doch die bürgerliche Entwicklung wurde durch verschiedene Faktoren gehemmt, die zu einem großen Teil mit der politischen und ökonomischen Zersplitterung Deutschlands zusammenhingen. Es sei hier nur daran erinnert, daß deutsche Länder sich im Verlaufe des 18. Jh. in einer Reihe von Kriegen gegenüberstanden und daß die einzelnen deutschen Staaten von Zollschranken umgeben waren. Die Maßnahmen, die von seiten der Herrscher verschiedener deutscher Staaten zur Förderung der bürgerlichen Entwicklung getroffen wurden, zeigten sich als von feudalen Interessen beschränkt. So fanden sich im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation auch im 18. Jh. weder von bürgerlicher noch von staatlicher Seite Kräfte, die in der Lage gewesen wären, den überseeischen Handel, und speziell den Handel mit Indien, entscheidend voranzutreiben. Allerdings gab es in den beiden größten deutschen Staaten, in Österreich und Brandenburg-Preußen, Ansätze zur Errichtung von ostindischen, ostasiatischen oder orientalischen Handelskompanien.

So plante Kurfürst Friedrich Wilhelm (1640-88) von Brandenburg-Preußen die Gründung einer ostindischen Kompanie. Doch seine Pläne erwiesen sich als undurchführbar.[11] - Unter Friedrich II. (1740-86) gab es mehrmals Gründungen von Kompanien, die ihre Schiffe unter anderem auch nach Indien schickten[12]. Für die Auflösung der ersten beiden dieser Kompanien (Gründung 1750 bzw. 1753) nennt Ring eine Reihe von Ursachen: Aktionen Großbritanniens und Hollands gegen die Kompanien, ungünstige Auswirkungen des Siebenjährigen Krieges (1756-63), Einmischung Friedrichs II. in die Angelegenheiten der Kompanien, Uneinigkeit unter den Aktionären, die zum großen Teil aus dem Ausland kamen, und Unerfahrenheit der Unternehmer. - Dem kann man hinzufügen, daß ein wesentlicher Grund für die Wirksamkeit der angeführten Faktoren in der Unentwickeltheit der bürgerlichen Kräfte in

Brandenburg-Preußen liegt. - Vom Jahre 1782 an gingen mehrere Schiffe, deren Eigentümer eine sich von Fall zu Fall verändernde Vereinigung Emdener Bürger war, nach Ostindien. Über das weitere Schicksal dieser Ostindischen Gesellschaft weiß Ring nichts zu berichten.

Auch die österreichischen Unternehmungen, die für den Handel mit der Türkei bestimmte Orientalische Kompanie (Gründung 1719) und drei Ostindische Kompanien von Ostende (Gründung 1722, 1775, 1785) hatten nur ein kurzes Dasein[13]. Die Ostindische Kompanie, die im Jahre 1722 gegründet wurde, entwickelt sich anfangs sehr erfolgversprechend. Aber Karl VI. erkaufte sich die Zustimmung Großbritanniens zur Pragmatischen Sanktion, die die Unteilbarkeit des Reiches und die gemischte Erbfolge des Hauses Habsburg bestimmte, mit der Preisgabe dieser Kompanie. Von den vielen Gründen dafür, daß die beiden zuletzt genannten österreichischen Ostindischen Kompanien keinen dauernden Erfolg haben konnten, bezeichnet Pollack-Parnau den Umschwung des europäischen Wirtschaftslebens gegen Ende des 18. Jh. als hauptsächlichen: Im Zusammenhang mit der Industrialisierung ließ in Europa die Nachfrage nach Luxusartikeln aus Indien und China nach. Infolgedessen hatten selbst die fest etablierten Ostindienkompanien Nordwesteuropas eine Zeitlang mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen. Für die Gründung von neuen Kompanien war ein solcher Zeitpunkt ausgesprochen ungünstig. Hinzu kommt die Rückständigkeit Österreichs im Vergleich zu den Seemächten.

Von den Fahrten dieser brandenburg-preußischen und österreichischen Kompanien liegen uns keine deutschen Reiseberichte vor. Die drei österreichischen Ostindischen Kompanien waren ja auch in den österreichischen Niederlanden, also im heutigen Belgien, entstanden, und die Aktionäre der preußischen Kompanien waren zu einem großen Teil Ausländer. Man kann also annehmen, daß diejenigen, die im Auftrag dieser Kompanien nach Indien fuhren, oft auch keine Deutschen waren.

Und nun zurück zu den vorliegenden deutschen Reisebeschreibungen über Indien im 16.-18. Jh. Da uns aus dem 17. und 18. Jh. eine recht große Zahl von Reiseberichten zur Verfügung steht, soll hier nur der Inhalt der Reisebeschreibungen bzw. der Teile von Reiseberichten kurz wiedergegeben werden, die für die Erforschung des ökonomischen und sozialen Lebens von einiger Bedeutung sind.

Vom Ende des 16. Jh. und von der 1. Hälfte des 17. Jh. gibt es vier Reisebeschreibungen, deren Autoren als unabhängige Reisende nach Indien kamen.

Die Reisebeschreibung G.C. Fernbergers v. Egenberg[14] ist nach der Gruppe von Reiseberichten, deren Verfasser am Anfang des 16. Jh. nach Indien kamen, die einzige deutsche Reisebeschreibung über Indien im 16. Jh. G.C. Fernberger bereiste im letzten Jahrzehnt des 16. Jh. verschiedene Küstengebiete Indiens und Ceylon. Ob er in seinem nicht veröffentlichten Reisebericht etwas über das ökonomische oder soziale Leben Indiens sagt, ist der Verfasserin nicht bekannt, da ihr nur der von Hantzsch gekürzte deutsche Auszug der lateinischen Reisebeschreibung G.C. Fernbergers vorlag.

Von Poser reiste in den zwanziger Jahren des 17. Jh. durch Indien. Die Reisebeschreibung wurde nach seinem Tod veröffentlicht. Der Herausgeber ist nicht, wie man aus dem Titel schließen könnte[15], der Sohn Posers, sondern eine andere Person, die zu der Familie offenbar in einer Art Abhängigkeitsverhältnis stand. Die Reiseroute Posers weicht von der der meisten hier behandelten Reisenden ab: Er lernte nicht nur verschiedene Küstengebiete Indiens kennen, sondern reiste auf dem Landweg quer durch Indien. Er kam vom afghanischen Gebiet über den Punjab in das Gebiet von Delhi und Agra, von dort über Malwa nach Hyderabad und an die Coromandelküste und von dort auf dem Landweg nach Gujarat. Poser erwähnt zwar viele Orte, durch die er gereist ist, doch fallen seine Bemerkungen sehr kurz aus. Meist zählt er nur einige Waren auf, die an einem Ort gehandelt werden, und gibt eine flüchtige Beschreibung der Stadt oder des Dorfes. Wenn er Gelegenheit hatte, die Umgebung eines indischen Herrschers oder eines höheren Beamten kennenzulernen, berichtet er auch darüber. Besondere Erwähnung verdient Posers etwas ausführlichere Beschreibung des kaiserlichen Heerlagers in Thaneshwar ("Tanisser") und des Empfangs bei Jahangir dort.

C.M. Fernberger v. Egenberg hatte bei den Auseinandersetzungen zwischen Spanien und den Generalstaaten (später Holland) während des Dreißigjährigen Krieges auf spanischer Seite gekämpft, war in holländische Gefangenschaft geraten und kam schließlich nach Batavia. Es gelang ihm dort, seine Freilassung zu erwirken. Danach unternahm er privat mehrere Handelsreisen, die ihn auch nach Indien führten. C.M. Fernberger hielt sich aber hier nur einige Tage auf. Seine Reisebeschreibung fällt in diesem Teil entsprechend kurz aus.

Von Mandelslo hatte vor seiner Reise in den Orient am Hofe Friedrichs III., des Herzogs von Schleswig-Holstein gelebt. Er kam mit einer Gesandtschaft, die der Herzog nach Persien schickte, um Handelsbeziehungen anzuknüpfen, nach Persien. Von hier aus reiste er im Jahre 1638 als Gast der englischen Ostindischen Kompanie nach Gujarat, wo er den größten Teil seines Indienaufenthalts verbrachte. Sein Reisebericht wurde nach seinem Tod von Olearius, der der Sekretär der Gesandtschaft nach Persien gewesen war, herausgegeben. Die Übersetzungen in verschiedene europäische Sprachen fußen auf dieser Ausgabe, deren Wert als Quelle für die indische Geschichte ernsthaft in Frage gestellt werden muß. Olearius hat nämlich auf Grund seiner umfangreichen Kenntnisse über den Orient und die Orientliteratur seiner Zeit zahlreiche Interpolationen, die nicht gekennzeichnet sind, gemacht. Die Einschübe beziehen sich nicht nur auf die Gebiete, die Mandelslo überhaupt nicht besuchte. So ist faktisch eine Trennung zwischen dem eigentlichen Bericht Mandelslos und den Interpolationen des Olearius unmöglich. Erfreulicherweise sind wir aber im Besitz einer wissenschaftlichen Quellenedition in deutscher Sprache: Refslund-Klemann hat im Jahre 1942 die Reisebeschreibung nach dem Manuskript von Mandelslo neu herausgegeben. - Mandelslos Bericht ist reich an Angaben zu unserem Thema. Am ausführlichsten unterrichtet uns der Autor über seinen Aufenthalt in Gujarat. Er berichtet über Waren, die dort hergestellt oder gehandelt werden, z.T. auch über ihre Preise, über den Handel der Engländer, über die Zölle, über die Verkehrsverhältnisse zu Wasser und zu Lande, über Pflanzen und Tiere und ihre Verwendung, über die soziale Zusammensetzung der Bevölkerung (Berufe, Religionszugehörigkeit, Eheleben, Speisen, Namen von Kasten), über Sitten und Bräuche, über Feste, über Kleidung und Schmuck, über die Einnahmen des Mughalstaates, über die Aufgaben und das Leben hoher Staatsbeamter, über die Beziehungen der englischen Ostindischen Kompanie zu diesen Beamten und zu indischen Kaufleuten, über einen bewaffneten Kampf, den eine Gruppe englischer Kaufleute mit den Bewohnern eines Dorfes um Wasser führt. Außerdem beschreibt Mandelslo einige Städte. Die Reise nach Agra erwähnt er nur mit wenigen Zeilen. Die Beschreibung der Verhältnisse in Goa enthält wenig, was für das ökonomische oder soziale Leben Indiens aufschlußreich ist.

Die Autoren der nächsten und größten Gruppe von einundzwanzig deutschen Reiseberichten[16] sind im Dienst der holländischen Ostindischen Kompanie nach Indien gekommen. Holland war nach seiner bürgerlichen Revolution (1566-1609) zur größten Kolonial- und Handelsmacht Europas aufgestiegen. Erst zu Beginn des 18. Jh. mußte Holland seinen Platz in Industrie und Handel an Großbritannien, dessen Wirtschaft sich nach der bürgerlichen Revolution (1640-48 bzw. 60) stark entwickelt hatte, abtreten. Eine wesentliche Ursache dafür, daß so viele Deutsche im Dienst der holländischen Ostindischen Kompanie standen, ist wahrscheinlich in der engen sprachlichen Verwandtschaft des Holländischen mit dem Deutschen zu suchen. Die gegebenen sprachlichen Verhältnisse begünstigten sicher auch nach der endgültigen Loslösung der Republik Holland vom Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation (1648) die Auswanderung Deutscher nach Holland. Vierzehn der genannten Reisebeschreibungen fallen in die Zeit von 1640-1700. Die übrigen verteilen sich auf die Jahre 1700-1780. Beschreibungen von Ceylon sind bei weitem am häufigsten. Die Bevorzugung Ceylons erklärt sich daraus, daß die Holländer im Zuge der Vertreibung der Portugiesen von der Insel (1638-1658) und des Ausbaus und der Erhaltung Ceylons als größtem Territorialbesitz der holländischen Ostindischen Kompanie in Indien einen großen Teil ihrer Dienstleute dort einsetzte. Außer Ceylon werden die verschiedenen Küstengebiete Indiens beschrieben. Gujarat mit seinem berühmten Handelsplatz Surat nimmt dabei einen besonderen Platz ein. Nur ein einziger Autor, Andersen, kommt weit in das Innere des Landes bis nach Agra.

Der erste Reisebericht in diesem Zusammenhang ist der von Wurffbain. Die Reisebeschreibung wurde zwar erst nach dem Tod des Reisenden von seinem Sohn herausgegeben, doch lag dem Sohn ein Tagebuch des Vaters vor. Wurffbain, der schon in Europa eine kaufmännische Ausbildung erhalten hatte, war in den vierziger Jahren des 17. Jh. mehrere Jahre lang im Dienst der Kompanie als Kaufmann in Gujarat und hat dort viele für das hier gestellte Thema nützliche Beobachtungen gemacht. Seine Reisebeschreibung gehört in dieser Hinsicht zu den besten deutschen des 16.-18. Jh. Am ausführlichsten geht Wurffbain naturgemäß auf den Handel ein. Er macht Angaben über die Waren, die in Gujarat gehandelt wurden, über die Zölle, über den Innen- und Außenhandel der Europäer, besonders der Holländer, mit Waren und Preisen, über das Vermögen reicher gujaratischer Kaufleute und über die Verkehrsverhältnisse. Doch nicht nur für Handel und Verkehr ist die Reisebeschreibung aufschlußreich. Der Autor liefert auch Material zur sozialen Struktur der Bevölkerung (Berufe, Sitten und Bräuche, Speisen), zu den Familienverhältnissen, zu Sitten und Bräuchen[17], zur Bauart verschiedener Gebäude und zur Einrichtung von Festungen bei den Mughals. Die Bemerkungen über das Leben des Adels und des Mughalherrschers beruhen wohl mehr auf Hörensagen als auf eigenen Beobachtungen. Was Wurffbain dagegen über das Einkommen Shah Jahans aus Surat und die Beziehungen der holländischen Ostindischen Kompanie zu den Vertretern des Mughalstaats in Gujarat sagt, dürfte authentisch sein. Schließlich berichtet der Autor noch von einigen Dingen, die einem Europäer als Kuriositäten ins Auge fallen mußten, so von Tierkrankenhäusern und Bußübungen.

Von der Behr kam in den vierziger Jahren des 17. Jh. für mehrere Jahre als Gefreiter nach Indien. Vor seiner Indienfahrt war er Schreiber. Am besten informiert er seine Leser über die Verhältnisse auf Ceylon, wo er sich am längsten aufhielt. Neben einer ausführlichen Beschreibung seines Soldatenlebens und der Verhältnisse bei den Holländern auf der Insel schreibt er über die Perlfischerei, über Pflanzen und Tiere und ihre Verwendung, z.T. auch über die Preise von landwirtschaftlichen Produkten, über das Kastensystem (Berufe, Stellung der Berufe und der Christen im Kastensystem, Erblichkeit der Berufe), über das Eheleben, über Sitten und Bräuche, über Kleidung und Schmuck, Speisen und Getränke, über eine Gesandtschaft aus Bengalen, die zum König von Candy kommt, und über die Beziehungen zwischen dem König von Candy und der Kompanie.

Andersen brachte in den vierziger Jahren in Indien ein Dreivierteljahr als Sergeant zu. Der Reisebericht hat eine etwas ungewöhnliche Entstehungsgeschichte: Als Andersen in seine Heimat zurückgekehrt war, befahl ihm sein Landesherr, Herzog Friedrich von Schleswig-Holstein, von seinen Reisen zu erzählen. Der Bibliothekar Olearius will alles getreu aufgezeichnet haben, doch muß man auf Grund der Behandlung des Reiseberichts von Mandelslo durch Olearius[18] stark annehmen, daß der Herausgeber auch hier vieles von sich aus hinzugefügt hat. Am ausführlichsten ist der Bericht Andersens über Gujarat. Wir erfahren einiges über den Handel der indischen und europäischen Kaufleute und die Zölle, über die Verwaltung von Ahmedabad, über die Zusammensetzung der Bevölkerung in einigen Städten nach nationalen und religiösen Gesichtspunkten, über Eheschließungen, über die Beziehungen der Kompanie zu indischen Kaufleuten und zu Vertretern des Mughalstaates und über das Bild einiger Städte. Weniger vielseitig sind die Angaben Andersens über Agra.

Der nächste Reisebericht eines Deutschen im Dienst der holländischen Ostindischen Kompanie stammt von Merklein. Merklein war als Chirurg und Barbier in den vierziger und fünfziger Jahren in "Ostindien". Nach Indien ist er nur zu kurzen Zwischenaufenthalten gekommen. Der entsprechende Teil seiner Reisebeschreibung fällt auch fragmentarisch aus. Über die Coromandelküste berichtet er etwas ausführlicher, und zwar über Handwerk und Handel, über indische Handwerker und Kaufleute, über die Bedingungen, unter denen Menschen an die Holländer als Sklaven verkauft wurden (Hungersnot), über die Beziehungen der Holländer zu einem Vertreter des Herrschers von Golconda und dessen Leben, über die sozialen Beziehungen der Holländer zu den Indern (Verhältnis zu Frauen, Tischgemeinschaft).

Saar war in den vierziger und fünfziger Jahren Soldat bzw. zuletzt Korporal, meist auf Ceylon. Einen großen Teil seines Berichts über seinen Aufenthalt auf der Insel machen zwar die Beschreibung seines Soldatenlebens und des Kampfes zwischen Holländern und Portugiesen aus, doch finden sich auch viele Bemerkungen, die für unsere Thematik von Interesse sind. Er beschreibt verschiedene Häfen, geht ein auf die Perlfischerei, auf Tiere und Pflanzen und z.T. auf ihre Verwendung, auf die soziale Struktur der Bevölkerung (Handwerke, ihre Stellung im Kastensystem, Erblichkeit, Kleidung), auf das Familienleben, auf Sitten und Bräuche, auf Speisen, auf die Ausbeutung der ceylonesischen Bevölkerung durch portugiesische Klöster, auf die Beziehungen der Holländer zu den Frauen auf Ceylon und auf das Verhältnis der holländischen Ostindischen Kompanie zum Herrscher von Candy.

Herport war in den sechziger Jahren als Soldat der Kompanie einige Jahre lang auf Ceylon und an der Malabarküste eingesetzt. Auch in seinem Reisebericht nimmt die Schilderung des Soldatenlebens großen Raum ein. In bezug auf Malabar bringt er einige Bemerkungen zu Ackerbau und Viehzucht, zur sozialen Struktur der Bevölkerung (Berufe), zu Sitten und Bräuchen (Witwenverbrennung), zur Kleidung, zu Speisen, zum Leben von kleinen malabarischen Herrschern und die Beschreibung einer Stadt. Ceylon betreffend erfahren wir einiges über die Geschicklichkeit und die Entlohnung der Handwerker, über die Perlfischerei und das Suchen von Edelsteinen, über Pflanzen und Tiere und ihre Verwendung, über die Rechtsprechung durch den König von Candy, über das Kastensystem, über religiöse Bräuche, über Kleidung und Schmuck und über das Leben des Königs von Candy.

Die Reisebeschreibung des Buchbinders Iversen, der in den sechziger Jahren als Soldat einige Jahre in Gujarat war, wurde wie die Andersens von Olearius herausgegeben. Der Herausgeber sagt, daß er diese Reisebeschreibung kurz gehalten hat, um Wiederholungen gegenüber Andersen zu vermeiden. Olearius läßt Iversen berichten über die Münzen in Gujarat, über die Plünderung Surats durch Shivaji im Jahre 1664, über die soziale Struktur der Bevölkerung (Berufe, Religion, Sitten und Bräuche), über Feste und über das Bild der Stadt Surat.

Tappe war in der Zeit von 1667-82 Soldat der holländischen Ostindischen Kompanie und kam dabei unter anderem nach Indien. Seine Reisebeschreibung hat von unserem Standpunkt aus wenig Wert. Burckhardt hatte sich in Deutschland sein Brot als Küchenschreiber und später als Kanzlist verdient. Bei seinem Aufenthalt in Indien von der zweiten Hälfte der siebziger bis zum Anfang der achtziger Jahre wurde er, meist auf Ceylon, zuerst im militärischen Dienst und später als Dispensier und Schreiber eingesetzt. Burckhardt machte in seinem Reisebericht Bemerkungen über den Entwicklungsstand einiger Handwerke, über Pflanzen und Tiere und z.T. über ihre Verwendung, über die soziale Zusammensetzung der Bevölkerung (Berufe, Erblichkeit der Berufe, Speisen nach Kasten, Kastenhierarchie), über das Eheleben, über Sitten und Bräuche, über Kleidung und Schmuck, über die Beziehungen zwischen der holländischen Ostindischen Kompanie zum König von Candy, über bewaffnete Kämpfe zwischen Einheiten der Kompanie und Einwohnern Ceylons und über das Leben der Sklaven der Kompanie.

Schweitzer war Ende der siebziger, Anfang der achtziger Jahre Soldat und dann Buchhalter und Magazinverwalter auf Ceylon. Das eigene Leben spielt zwar in seiner Reisebeschreibung eine große Rolle, doch hat Schweitzer sich auch zu unserem Thema ziemlich ausführlich geäußert. Er schreibt über die Perlfischerei, über die Waren, die gehandelt werden, und ihre Preise, über die Verwendung von Tieren und tierischen Produkten, über die Fischerei, über die verschiedenen Bevölkerungsschichten, ihre Stellung im Kastensystem, ihre Berufe und Kleidungen, über Feste, über Speisen, über die Beziehungen der Holländer zum König von Candy, und über die Beziehungen der Soldaten zu den Bewohnern von Ceylon (Unterkunft und Käufe bei ihnen, Beziehungen zu Frauen).

Parthey, wahrscheinlich Handwerksgeselle, war in der zweiten Hälfte der siebziger und in der ersten Hälfte der achtziger Jahre mit kurzen Unterbrechungen auf Ceylon als Soldat eingesetzt. Er macht Angaben über den Entwicklungsstand einiger Handwerke, über die Perlfischerei, über Pflanzen und ihre Verwendung, über den Elefantenfang und die

Zähmung der Tiere, über das Kastenwesen (Erblichkeit der Berufe), über Ehe - und Familienleben und über Sitten und Bräuche, über Ordale, über Kleidung und Schmuck, Speisen und Getränke, über das Leben von Sklaven bei der Kompanie und über die Missionierung der ceylonesischen Bevölkerung im holländischen Einflußbereich. Er gibt auch Beschreibungen von Städten und ihren Häfen.

Der Reisebericht von Frike, der der Ostindischen Kompanie in den achtziger Jahren als Barbier diente, hat für die Erforschung des ökonomischen und sozialen Lebens Indiens keine Bedeutung, da der Verfasser sich jeweils nur kurze Zeit in den verschiedenen Küstengebieten Indiens und auf Ceylon aufhielt und über diese Gebiete nur einige flüchtige Bemerkungen macht.

Die wenigen Stellen, in denen Kaempfer in seinem Werk "Amoenitatum exoticarum fasciculi V" auf Indien eingeht, sind in diesem Zusammenhang kaum erwähnenswert, doch verdient Kaempfer in anderer Hinsicht hervorgehoben zu werden[19]. Seine Lebensgeschichte macht nämlich deutlich, wie wenig die deutschen Verhältnisse dazu angetan waren, Forschungsreisen und die Veröffentlichung ihrer Ergebnisse zu ermöglichen. - Kaempfer war sehr vielseitig gebildet. Da er keine Möglichkeit sah, von Deutschland aus zu Forschungszwecken in ferne Länder zu reisen, begab er sich nach Schweden. Dort wurde er als Sekretär einer Gesandtschaft nach Persien eingesetzt. Nachdem die Aufgaben der Gesandtschaft in Persien erfüllt waren, ging Kaempfer im Dienst der holländischen Ostindischen Kompanie als Arzt weiter nach Vorderindien, Hinterindien, dem Malaischen Archipel und nach Japan. Kaempfer hatte den Plan, nach seiner Rückkehr die Beobachtungen, die er auf seinen Reisen gemacht hatte, in einer Reihe von Büchern zu veröffentlichen. Jedoch konnte er bis zu seinem Tod nur das eine hier genannte Werk publizieren. Sorgen in der Familie, seine ärztliche Praxis und insbesondere die nur sehr widerwillig angenommene Tätigkeit als Leibarzt eines Grafen ließen ihn nicht mehr Zeit finden. Die Manuskripte Kaempfers kamen in englischen Besitz. In England wurde dann auch Kaempfers Japanwerk, das ihn neben seinem ersten Buch in ganz Europa berühmt machte, herausgegeben. Die botanischen Arbeiten über Persien, Indien und Japan, seine Reisebeschreibung und seine Briefe sind bis heute unveröffentlicht. Nach den Angaben von Maier-Lemgo zu urteilen, dürften die Manuskripte auch für das hier gestellte Thema von großem Interesse sein.

Langhans war schon vor seinem Dienst bei der holländischen Ostindischen Kompanie zur See gefahren. Nach seiner Ostindienfahrt wurde er Steuermann. Im letzten Jahrzehnt des 17. Jh. nun kam er auch für ein halbes Jahr nach Indien. Sein Reisebericht enthält sehr viel Material für unser Thema. Wahrscheinlich hatte er als Soldat der Leibwache eines hohen Beamten der Kompanie, der von Batavia zur Inspektion nach Indien reiste, gute Informationsmöglichkeiten. Doch verdienen auch die Fähigkeit des Autors, das Wichtige zu erfassen, und sein Interesse für das ökonomische und soziale Leben Indiens Anerkennung. Von Ceylon berichtet er über die Perlfischerei und über den Handel mit Perlen und Edelsteinen, über die Herstellung von Elfenbeineinlegearbeiten, über Jagd und Zähmung von Elefanten, über die Gewinnung von Zimt, über die Beziehungen zwischen der Kompanie und der Bevölkerung des von ihr beherrschten Gebiets (Empfang des Kommissars in Dörfern, Beziehungen der Soldaten der Kompanie zu ceylonesischen Frauen) und über verschiedene Häfen und Festungen. Auch über die Malabarküste äußert sich der Autor recht ausführlich. Er unterrichtet uns über den Sklavenhandel, über den Handel der Kompanie, über Münzen und über einige Häfen, über verschiedene Bevölkerungsschichten und über die Stellung der Europäer im Kastensystem und über religiöse Bräuche. Er beschreibt Städte und berichtet über das Leben kleiner indischer Herrscher an der Malabarküste, über das Verhältnis der Kompanie zu diesen Herrschern und über die Mission. Aus der Beschreibung des weiteren Weges bis nach Gujarat erfahren wir nur wenig, was in diesem Zusammenhang wichtig wäre. Über Gujarat, genauer gesagt, über Surat, unterrichtet Langhans seine Leser ausführlich. Er geht ein auf die Waren, die gehandelt wurden, und ihre Preise, auf die Bazare, auf die Münzprägung, auf den Handel der verschiedenen Europäer, der Türken und Armenier in Surat, auf Zölle, auf den Hafen, auf den indischen Schiffsbau, auf die indische Rechtspre-

chung, auf Berufe, Sitten und Bräuche und Kleidung verschiedener Bevölkerungsschichten, auf Speisen und Getränke, auf das Verhalten der Bevölkerung Surats zu den Europäern, auf die Beziehungen der Engländer und Holländer zu den Vertretern des Mughalstaates, auf das Bild von Surat und auf Kuriositäten.

Wintergerst war vor seiner Ostindienfahrt Bäckergeselle und Hausknecht. Er verbrachte im ersten Jahrzehnt des 18. Jh. mehrere Jahre als Seemann auf Ceylon. Aus seiner Reisebeschreibung erfahren wir einiges über das Textilgewerbe und die Perlfischerei, über Pflanzen und Tiere und ihre Verwendung, über das Kastenwesen und über Sitten und Bräuche, über die Beziehungen der Holländer zum König von Candy und über Kuriositäten. Wie verschiedene andere Reisende im Dienst der holländischen Ostindischen Kompanie versucht Wintergerst nicht eine umfassende Beschreibung der Verhältnisse auf Ceylon, sondern beschränkt sich darauf, eigene Erlebnisse und Beobachtungen wiederzugeben.

Der Kaufmannsdiener Worm kam im Jahre 1712/13 als Soldat nach Indien. Den umfangreichen Reisebericht, der unter seinem Namen veröffentlicht wurde, hat der Herausgeber nach den Erzählungen Worms zusammengestellt und mit zahlreichen Interpolationen, die auch als solche gekennzeichnet sind, versehen. In bezug auf das ökonomische Leben stammen von Worm nur einige Bemerkungen über den Handel in Bengalen.

Heydt war in den dreißiger Jahren als Korporal und Hofmeister einige Jahre auf Ceylon. Später wurde er Zeichner und Architekt der Bauwerke der Kompanie in Batavia. Sein Bericht über Ceylon gibt in vielerlei Hinsicht Aufschluß über die ökonomischen und sozialen Verhältnisse auf Ceylon. Der Autor macht auch einen sehr gewissenhaften Eindruck. Heydt berichtet über Handwerk, Handel und Perlfischerei, über Verkehrsverhältnisse, über Pflanzen und Tiere und ihre Nutzung, z.T. mit Preisangaben, über Verschuldung, die Zinsen, die dann gezahlt werden müssen, und die Versklavung als Folge von Verschuldung, über Erbschaftsangelegenheiten, über die Rechtsprechung, über die soziale Struktur der Bevölkerung (Berufe, Kleidung, verschiedene Sitten und Bräuche), über Ehe und Familie, über die buddhistischen Priester, über Astrologie und Aberglauben, über Geselligkeit und Unterhaltungen, über Kleidung, Schmuck und Haartracht, über Hausbau und Wohnungen. Heydt beschreibt Städte und Festungen; er geht ein auf die Mittel und die Technik, die die Soldaten des Königs von Candy in militärischen Kämpfen anwendeten, auf das Leben des Königs von Candy, auf die holländischen Beziehungen zum König von Candy, auf das Verhältnis der Kompanie zur einheimischen Bevölkerung in ihrem Machtbereich, auf die christliche Mission und auf Kuriositäten. Bemerkenswert sind auch die etwa fünfzig Kupferstiche nach an Ort und Stelle angefertigten Zeichnungen, die in Heydts Reisebeschreibung enthalten sind[20]. Meist sind zwar Bauwerke der Kompanie abgebildet, doch ein Teil der Kupferstiche bezieht sich auch auf das ökonomische und soziale Leben.

Schröder stieg im Dienst der Kompanie vom Soldaten bis zum Fähndrich-Adjutanten auf. Im Jahre 1738/39 kam er nach Ceylon. Für unser Thema enthält sein Bericht nur wenig. Bemerkenswert ist allerdings die Schilderung des Lebens der Stammesbevölkerung auf einer Insel bei Ceylon und der Sklavenjagd, die die Kompanie dort durchführt.

Wolf war den größten Teil seines zwanzigjährigen Aufenthalts auf Ceylon in den fünfziger und sechziger Jahren als Erster Geheimschreiber in Staats- und Justizsachen eingesetzt. Wer erwartet, daß er aus seiner Tätigkeit einiges berichtet, worüber die Kompanie sonst Stillschweigen wahrte, wird enttäuscht. Wolf hielt sich auch nach seinem Ausscheiden aus dem Dienst der Kompanie an seinen Amtseid, der ihm Schweigen über diese Dinge auferlegte. Seine Äußerungen zu den ökonomischen und sozialen Verhältnissen auf Ceylon sind aber vielseitig und ausführlich. Er geht ein auf die Perlfischerei und die Perlen, auf die Tätigkeit der Kaufleute von Ceylon, auf Pflanzen und Tiere und ihre Nutzung, auf Anbaumethoden, auf das Leben von Sklaven, auf die soziale Zusammensetzung der Bevölkerung, auf Ehe und Familie, auf Sitten und Bräuche, auf die Kleidung der Bewohner von Ceylon, auf das Leben des Herrschers von Candy, auf die Ausbeutung der Bevölkerung durch die Kompanie und auf die Justiz, wie sie die Kompanie gegenüber ihren Angestellten und gegenüber der ceylonesischen Bevölkerung ausübte.

Über die Person Francks, der in den Jahren 1756-60 "von Batavia über Bengalen nach Holland" reiste, ist der Verfasserin nichts bekannt, da ihr nur ein Auszug seines Reiseberichts zur Verfügung stand. Darin äußert sich der Autor kurz über Produkte der Landwirtschaft und des Handwerks und über die sozialen Schichten der Bevölkerung mit ihren Kasten, Sitten und Bräuchen, Festen, ihrer Kleidung, ihren Speisen und ihrer Art zu wohnen.

Taurinius, Buchdrucker von Beruf, kam in den siebziger Jahren in holländischem Dienst als Steuermann bzw. Sergeant nach Ceylon und im Dienst der englischen Ostindischen Kompanie als Buchdrucker bzw. Untersteuermann nach Madras und Bombay. Seine Reisebeschreibung enthält kaum etwas zu unserem Thema.

Damit ist die Reihe von Reiseberichten Deutscher in holländischem Dienst abgeschlossen.

Die Verfasser der nächsten beiden Reisebeschreibungen sind in der 1. Hälfte des 18. Jh. im Auftrag des Jesuitenordens, in dessen Tätigkeit die Mission einen hervorragenden Platz einnahm, nach Indien gekommen.

Schillinger war mit zwei deutschen Missionaren als Barbier im ersten Jahrzehnt des 18. Jh. in Indien. Er berichtet von den Waren, die in Gujarat gehandelt wurden, vom Handel der Europäer dort, von den Verkehrsverhältnissen, von Sitten und Bräuchen, Kleidung und Bewaffnung, vom Verhältnis der Europäer zum Mughalstaat und vom Bild der Stadt Surat. Von Bengalen erfahren wir einiges über den Handel der Europäer, über Münzen, über Verkehrsverhältnisse, über Pflanzen und Tiere und ihre Verwendung, z.T. mit Preisen, über Sitten und Bräuche (z.T. mit Unterschieden nach Bevölkerungsschichten) und über die Speisen.

Der Missionar Tieffenthaler schrieb seinen Reisebericht nach einem dreißigjährigen Aufenthalt in Indien, der im Jahre 1743 begann. Seine Reisen führten ihn nach Goa, Bombay, Gujarat, Malwa, Rajputana, Delhi, Agra und durch das ganze Ganges-Jamuna-Gebiet bis nach Bengalen. Der Missionar beschäftigt sich in seiner Reisebeschreibung hauptsächlich mit den geographischen und den politischen Verhältnissen. Die Bemerkungen, die Tieffenthaler zum ökonomischen und sozialen Leben macht, sind im Vergleich zu den Aussagen anderer Reiseberichte recht fragmentarisch.

Die fünf Autoren der nächsten Gruppe von sieben Reiseberichten sind im Dienst der englischen Ostindischen Kompanie in der zweiten Hälfte des 18. Jh. nach Indien gekommen. Das war die Zeit, in der die Kompanie begann, ihre territoriale Macht in Indien aufzubauen und in der sie die Oberhand über ihre europäischen Rivalen, insbesondere über die Holländer und Franzosen, gewann.

Bolts, der in der Literatur gelegentlich irrtümlicherweise als Engländer bezeichnet wird[21], war als hoher Beamter in den sechziger Jahren in Indien, meist in Bengalen. Wohl als Reaktion auf seine Entlassung schrieb er die "Considerations". In den beiden Bänden sind auch zahlreiche Schriftstücke aus den Akten der Kompanie abgedruckt. Die "Considerations" geben in erster Linie Aufschluß über die Verhältnisse in der Kompanie und über die Stellung Bolts'. Aber auch für die ökonomischen und sozialen Verhältnisse Indiens sagen sie manches aus. Sie enthalten Angaben zu Handwerk, Handel und Verkehr, zur Agrarstruktur und den Bodensteuern, zum Verhältnis der Kompanie zu indischen Bauern, Handwerkern und Händlern, zur Rechtsprechung durch die Kompanie für Inder, zu den Indern in englischem Dienst, zur Verwaltung und zu den Beziehungen zwischen der Kompanie und den indischen Herrschern. Auffällig, aber aus der Lage Bolts' her verständlich ist die gegen die Kompanie gerichtete Tendenz des Ganzen. Der Autor kam später wieder nach Indien, und zwar als Vertreter der österreichischen Ostindischen Kompanie, die im Jahre 1775 gegründet wurde. Best, Langstedt und der anonyme Autor der "Kurzen Beschreibung" und der "Briefe von einer Reise" kamen mit kurhannoverschen Truppen in englischem Sold nach Indien. - Soldatenhandel war ja zu jener Zeit in Deutschland weit verbreitet. - Im zersplitterten Heiligen Römischen Reich strebten die einzelnen Territorialfürsten ein absolutistisches Regime an bzw. hatten es schon errichtet. Das brachte große Ausgaben für den Beamtenapparat und für das stehende Heer mit sich. Außerdem führten die Herrscher der einzelnen Staaten ein äußerst luxuriöses Leben. Um einen Teil all dieser Ausgaben zu bestreiten,

verkauften die Landesherren häufig Untertanen als Soldaten an ausländische Mächte. Daß gerade hannoversche Truppen im Dienst der englischen Ostindischen Kompanie verwendet wurden, mag außer in diesen allgemeinen Ursachen noch darin begründet sein, daß das Kurfürstentum Hannover seit 1714 mit dem Königreich Großbritannien in Personalunion verbunden war. Die hannoverschen Truppen kamen im Jahre 1782 bzw. 1783 in englischem Dienst an die Coromandelküste. Die Verfasser der vorliegenden Reisebeschreibungen hielten sich einige Jahre dort auf, Best sogar bis zum Anfang der neunziger Jahre. Der größte Teil des Aufenthalts der Autoren liegt also in der Zeit zwischen dem zweiten und dem dritten Krieg der Kompanie gegen Mysore.

Best war Hauptmann bei den hannoverschen Truppen. In seinen "Briefen" gibt er ein vielseitiges Bild vom ökonomischen und sozialen Leben an der Coromandelküste. Er berichtet, meist sehr ausführlich, über die Produktionsverfahren verschiedener Handwerker, über die Waren, die gehandelt wurden, über den Innen- und Außenhandel, über die Organisation des Handels, über Münzen, über die Verkehrsverhältnisse, über Reisen, über die Post, über Ackerbau und Viehzucht, über Früchte und Tiere und ihre Nutzung, über die Rechtsprechung für die Bevölkerung durch indische Institutionen und durch die Kompanie, über die soziale Struktur der Bevölkerung, Ehe- und Familienleben, Sitten und Bräuche, Feste, Geselligkeit und Unterhaltung, über Schulen der Hindus und des Moslems, über Kleidung, Speisen, Hausbau, über Bewaffnung und Kriegsführung indischer Heere, über indische Soldaten im Dienst der Kompanie, über die Mission und über einige Kuriositäten. Auch Fort St. George und die Stadt Madras werden beschrieben. Außerdem sind die zahlreichen Abbildungen erwähnenswert, die zum großen Teil sehr aufschlußreich für das ökonomische und soziale Leben sind.

Der anonyme Autor der "Kurzen Beschreibung" und der "Briefe von einer Reise" kam als Offizier mit den hannoverschen Truppen an die Coromandelküste. In der "Kurzen Beschreibung" sagt er zu den ökonomischen und den sozialen Verhältnissen in Indien nichts von Bedeutung. In den "Briefen" äußert er sich ausführlicher. Er macht Angaben über die Hungersnot, die an der Coromandelküste herrschte, über die Preise zu dieser Zeit, über die Sozialstruktur der Bevölkerung, über Sitten und Bräuche, Feste, Speisen, über die Lebensweise von indischen Herrschern, über die Mission und einige Kuriositäten. Außerdem beschreibt er einige Städte.

Langstedt war der Feldprediger der hannoverschen Truppen. In seinen im Stil eines persönlichen Berichts abgefaßten "Reisen" stehen seine Arbeit, das Soldatenleben und das Leben der englischen Oberschicht im Mittelpunkt. Doch finden sich auch viele Bemerkungen zum ökonomischen und sozialen Leben, so zum Entwicklungsstand des Handwerks, zum Handel der indischen Kaufleute, zu den Verkehrsverhältnissen, zu einer Hungersnot, zu Pflanzen und Tieren, z.T. mit Preisangaben, zur sozialen Struktur der Bevölkerung (Berufe, Religionen, Sitten und Bräuche, Speisen), zu Sitten und Bräuchen, zu Verwaltung und Justiz für die Bevölkerung, wie sie von der Kompanie und von Indern ausgeübt wurden, zum Verkehr der Engländer mit gehobenen Kreisen der indischen Bevölkerung, zur Verwendung von Indern in englischem Dienst, zu einigen Kuriositäten und zum Bild einiger Städte.

In den "Hindostanischen Denkwürdigkeiten" geht Langstedt viel ausführlicher und systematischer auf das ökonomische und soziale Leben Indiens ein. Allerdings beruht wohl nicht alles auf eigenen Beobachtungen, denn das Buch ist nach der Aussage des Autors aus einem Vergleich der einschlägigen Werke mit den eigenen Indienerfahrungen entstanden. Besonders interessant für das hier gestellte Thema ist die eingehende Beschreibung verschiedener Produktionsverfahren in Landwirtschaft und Handwerk. Kein anderer deutscher Reisebericht äußert sich auch nur annähernd so ausführlich dazu. Außerdem berichtet Langstedt, z.T. recht detailliert, über die Verkehrsverhältnisse und Reisemöglichkeiten, über Pflanzen und Tiere und ihre Verwendung, über die Agrarstruktur, über die soziale Schichtung der Bevölkerung (Berufe, Religion, Kastenschranken, Kleidung), über Sitten und Bräuche, Geselligkeit und Unterhaltung, Kleidung und Schmuck, Speisen und Getränke, über den Hausbau, über die Beziehungen der Ostindischen Kompanie zum Herrscher von Tanjore, über die Mission und über das Bild von Städten und Festungen.

Schrödter, ein Handwerker, war in den neunziger Jahren kurze Zeit als Soldat an der Coromandelküste. Seine Reisebeschreibung beinhaltet nichts über das ökonomische und soziale Leben Indiens.

Damit ist die Gruppe von Reiseberichten Deutscher im Dienst der englischen Ostindischen Kompanie abgeschlossen.

Wir kommen nun zu Niebuhr, der in den Jahren 1763-1764 die Gegend um Bombay und Gujarat bereiste. Er war das einzige überlebende Mitglied einer Gruppe von Forschungsreisenden, die der dänische König Friedrich V. auf die Anregung eines Professors hin[22] zur Erforschung Arabiens ausgesandt hatte. Ursprünglich hatte Niebuhr in der Gruppe die Aufgaben eines Mathematikers und Geographen zu erfüllen. Nach dem Tod seiner Reisegefährten versuchte er aber auch, deren Bereiche, so gut es ging, zu erfassen. Auch zum ökonomischen Leben macht Niebuhr detaillierte, und soweit es von ihm abhängt, sicher zuverlässige Angaben. Aus der Gegend um Bombay berichtet er über den Handel der Engländer, über die soziale Struktur der Bevölkerung (Rechtspflege, Speisen, Berufe, Religionen), Sitten und Bräuche, Feste und über die christliche Mission. In dem Teil seiner Reisebeschreibung über Gujarat geht Niebuhr ein auf die Waren, die gehandelt wurden, den Handel verschiedener europäischer Kaufleute, auf die Verkehrsverhältnisse zu Wasser und zu Lande, auf die soziale Struktur der Bevölkerung (Berufe, Religionen, Nationen, Kleidung), auf Feste, auf einige Kuriositäten und auf das Bild der Stadt Surat. - Die Entwicklung eines Indienbilds in Deutschland auf der Grundlage von Reiseberichten kann zwar in diesem Rahmen nicht zusammenhängend behandelt werden, doch sei erwähnt, daß Niebuhr dieser Entwicklung wahrscheinlich neue Impulse gegeben hat. Als Sohn des Zeitalters der Aufklärung versucht er häufiger als frühere oder von dieser geistigen Strömung nicht erfaßte Autoren, rationale Erklärungen für auffällige Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens in Indien zu geben. In verschiedener Hinsicht erwähnenswert ist auch die Beschreibung eines Tempels. Darin zeigt sich nämlich, daß der Forschungsreisende gegenüber allen vorhergehenden Autoren von Reiseberichten über Indien auch zur Kunst und zur Religion dieses Landes ein neues Verhältnis hat. Er beschreibt mit der Sorgfalt eines Kunsthistorikers die Details des Tempels, bemerkt, daß es bei den Indern "viele prächtige Überbleibsel des Alterthums" gibt, denen die europäischen Gelehrten größere Aufmerksamkeit widmen sollten, und regt einen Vergleich der Religionen der alten Ägypter und der Inder an[23].

Die nächste Gruppe von deutschen Berichten über Indien in diesem Zusammenhang stammt von evangelischen Missionaren, die vom Jahre 1706 an im Dienst Dänemarks[24] und später Großbritanniens an der Coromandelküste arbeiteten. Für die geistliche Betreuung der Missionare waren in der hier zu behandelnden Zeit der bekannte Pietist A.H. Francke in Halle und seine Nachfolger zuständig. Aus der Tätigkeit dieser Missionare gibt es umfangreiche Materialien (jährliche Rechenschaftsberichte, Berichte zu speziellen Fragen, Diarien der Missionare, Statistiken, Verwaltungsschriftwechsel, Briefe von Indern an die Missionare und von den Missionaren an Inder), die im Missionsarchiv der Franckeschen Stiftungen in Halle aufbewahrt werden. Ein Teil dieser Materialien wurde in einer Missionszeitschrift herausgegeben, die für die Jahre 1706-1767 unter dem Titel "Hallesche Berichte" und für die Jahre 1768-1848 unter dem Titel "Neue Hallesche Berichte" bekannt ist. Die "Halleschen Berichte" und die "Neuen Halleschen Berichte" füllen siebzehn Bände von je 1000-1500 Seiten. Natürlicherweise stellen die Missionare den Fortgang ihrer Arbeit in den Mittelpunkt ihrer Berichte. Doch mußten sie zur Erklärung oft auch einiges über das ökonomische und soziale Leben schreiben. Auch waren sie als Pietisten an bestimmten sozialen Fragen, wie an der Lage der untersten Schichten der Bevölkerung, interessiert. Außerdem muß man die Gesichtspunkte berücksichtigen, unter denen die Missionszeitschrift veröffentlicht wurde. - Man wollte der Mission Freunde gewinnen, die die Arbeit mit Spenden unterstützten. In der Zeit der Aufklärung war aber die Aussicht auf die "Bekehrung der Heiden" allein nicht zugkräftig genug. So mußt man in der Zeitschrift herausstellen, daß die Mission nicht allein diesem Zwecke dient, sondern auch zur Bereicherung des Wissens beiträgt. Die Berichte der Missionare haben gegenüber denen vieler Reisender manches

voraus. - Es macht sich angenehm bemerkbar, daß die Missionare im Gegensatz zu vielen Reisenden eine gewisse wissenschaftliche Ausbildung genossen hatten. Vor allem aber hielten sie sich oft viele Jahre lang an der Coromandelküste auf, standen in enger Verbindung zur Bevölkerung und kannten die Landessprache. Wegen des Umfangs der vorliegenden Materialien muß hier darauf verzichtet werden, so detailliert wie bei den vorhergehenden Reisebeschreibungen anzugeben, zu welchen Gebieten des ökonomischen oder sozialen Lebens die Autoren sich äußern. Zusammenfassend sei nur gesagt, daß soziale Fragen gegenüber ökonomischen dominieren. Besonders häufig werden Kastenfragen, das Leben und die Funktionen der Brahmanen und die Lage der untersten Bevölkerungsschichten behandelt. Gerade aus den untersten Bevölkerungsschichten stammten ja die meisten Christen. Ein wesentlicher Grund dafür war, daß die Konvertiten schwere Strafen von seiten ihrer Familie und ihrer Kaste zu befürchten hatten. Diese Strafen mußten einem sozial Höherstehenden bedrohlicher erscheinen als einem Niedrigerstehenden. Ein anderer Grund wird uns von Ziegenbalg, einem der beiden ersten Missionare genannt[25]: Im Hinduismus werden Armut und Elend als eine durch das Verhalten im vorhergehenden Leben verdiente Strafe betrachtet. Das Christentum dagegen hat die Lehre von Kreuz und Trübsal, auf deren Grundlage menschliches Leid ganz anders bewertet wird.

Von Ziegenbalg stammen auch zwei Schriften, die zu ihrer Zeit nicht in die Reihe der "Halleschen Berichte" aufgenommen wurden: die "Genealogie der Malabarischen Götter" und das "Malabarische Heidenthum". In der "Genealogie" findet sich, wie man schon aus dem Titel entnehmen kann, nicht sehr viel Material zu unserem Thema. Wir erfahren nur einiges über die Brahmanen und über Sitten und Bräuche, die mit der Religion in Zusammenhang stehen. Im "Malabarischen Heidenthum" äußert sich Ziegenbalg ausführlicher zum ökonomischen und sozialen Leben. Er geht ein auf die Landwirtschaft, auf die soziale Struktur der Bevölkerung (Aufzählung von siebzig Kasten mit den dazugehörigen Berufen), auch auf das Verhältnis der Brahmanen zu ihren Schülern, auf Sitten und Bräuche, auf Feste und auf die Astrologie. - In den "Alten Briefen", die ebenfalls nicht in den "Halleschen Berichten" enthalten sind, gibt es Bemerkungen zum Handel der indischen Kaufleute, zu Viehzucht und Fischerei, zu den Steuern, zur Rechtsprechung für die verschiedenen Bevölkerungsschichten, zur Sklaverei, zur sozialen Struktur der Bevölkerung (Berufe, Kastenschranken, Religionen, Nationen), zum Eheleben und zu Sitten und Bräuchen, zur Bauweise der Häuser und zu den Löhnen, die die Missionsstation an indische Bedienstete zahlte. Die "Merckwürdige Nachricht" von Ziegenbalg und Plütscho und die "Merckwürdige Seereise" Gerickes sind in den "Halleschen Berichten" enthalten. Niecamp bzw. Meier und Gerbet geben Auszüge oder Zusammenfassungen aus den "Halleschen Berichten".

Nachdem die wesentlichen Aussagen sämtlicher uns bekannten deutschen Reiseberichte über das ökonomische und soziale Leben Indiens vom 16.-18. Jh. kurz genannt worden sind, ergibt sich folgendes Bild:

Die Reisebeschreibungen des 16. Jh. bieten wenig Material für unsere Thematik. Die Reiseberichte des 17. und 18. Jh. sind reichhaltiger. Die Reiseberichte von Mandelslo, Wurffbain und Langhans enthalten für Indien im 17. Jh. die meisten Beobachtungen zum ökonomischen und sozialen Leben. Die Reisebeschreibungen von Heydt, Wolf, Niebuhr, Best und Langstedt sind die von diesem Standpunkt aus besten Berichte des 18. Jh. Zur Form der genannten Reisebeschreibungen ist zu sagen, daß die Autoren des 17. Jh. ihre Beobachtungen über das ökonomische und soziale Leben in den persönlichen Bericht von ihrer Reise einflechten, während die Verfasser der besten Reisebeschreibungen des 18. Jh., des Jahrhunderts der Aufklärung, die eigene Person weitgehend zurücktreten lassen und ihre Leser möglichst umfassend und systematisch über die Verhältnisse in Indien informieren. In den "Halleschen Berichten" und in den "Neuen Halleschen Berichten" sowie in den Schriften Ziegenbalgs stehen die Missionsarbeit oder die religiösen Verhältnisse bei der indischen Bevölkerung im Mittelpunkt. Aus verstreuten Bemerkungen in der großen Masse dieser Missionsmaterialien kann man aber ebenfalls vielseitige Informationen über das ökonomische und soziale Leben gewinnen. Die Reiseberichte beziehen sich vor allem auf die verschiedenen

Küstengebiete Indiens und auf Ceylon mit den Städten, in denen europäische Niederlassungen waren.

Schließlich sei noch etwas zu den Bereichen des ökonomischen und sozialen Lebens, zu denen die Autoren der Reisebeschreibungen sich äußern, gesagt. - Gelegentlich berichten sie über die handwerkliche oder landwirtschaftliche Produktion, häufiger über die Verwendung von Pflanzen, Früchten oder Tieren. Über Handel und Verkehr sagen die Reiseberichte am meisten aus. Dabei steht der Handel der Europäer in Indien im Mittelpunkt. Sehr häufig gehen die Reisebeschreibungen ein auf die soziale Zusammensetzung der Bevölkerung (Berufe, Kasten mit ihren Trennungsschranken, Nationen, Religionsgemeinschaften), auf Ehe und Familie, auf Sitten und Bräuche und auf die Beziehungen der Europäer zu den Indern (Beziehungen zu Herrschern, zu Kaufleuten, zur von den Ostindischen Kompanien ausgebeuteten Bevölkerung; Mission). Weniger relevant für unser Thema sind die zahlreichen Beschreibungen von Städten und Festungen und von Kuriositäten.

Aus all dem ergibt sich, daß einige deutsche Reisebeschreibungen des 17. und 18. Jh. für die Küstengebiete Indiens und für Ceylon über gewisse Bereiche des ökonomischen und sozialen Lebens vieles aussagen, was der Untersuchung durch Indienhistoriker wert ist. Es bleibt zu wünschen, daß die Historiker, die sich mit der Geschichte Indiens im 17. und 18. Jh. beschäftigen, die in dieser Hinsicht besten Reisebeschreibungen in ihre Untersuchungen einbeziehen.

Anmerkungen

1 Der Begriff "Deutsche Reiseberichte" wurde der Kürze wegen gewählt, ist aber nicht eindeutig. Wir wollen hier die Reiseberichte darunter verstehen, deren Verfasser Deutsch als Muttersprache gehabt haben. Andere Begriffsbestimmungen, die etwa von den jeweiligen Grenzen des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation oder von der ersten veröffentlichten Fassung der Reisebeschreibungen ausgehen könnten, sind in diesem Zusammenhang ungeeignet. Auch was hier unter "Indien" verstanden werden soll, bedarf einer Erklärung. Der europäische Ostindienbegriff umfaßte vom 16.-18. Jh. ein riesiges Gebiet, das z.T. mit Persien beginnt und bis zum Malaiischen Archipel und manchmal bis Japan reicht. Die Grundlage für eine Begrifsbestimmung soll hier das Mughalreich in seiner größten Ausdehnung sein, so daß neben der heutigen Indischen Union auch ein Teil Afghanistans und Pakistan erfaßt werden. Aus geographischen und sachlichen Gründen sollen auch die Südspitze Indiens und Ceylon zu "Indien" gezählt werden.

2 Siehe Bibliographie am Schluß des Artikels. - Die Verfasserin ist sich darüber im klaren, daß bei der Unvollkommenheit der bibliographischen Hilfsmittel für diese Zeit ihr wahrscheinlich einige Titel entgangen sein werden. Außerdem waren einige Reiseberichte nicht erhältlich.

3 Für die Angaben zu den Verfassern s. jeweils in den entsprechenden Reiseberichten oder in den Einführungen der Herausgeber.

4 Schulze nimmt an, daß Springer außer diesem Reisebericht noch einen rein kaufmännischen Bericht für seine Auftraggeber verfaßt hat.

5 Allerdings wurde zu jener Zeit lediglich der Reisebericht Springers in Deutschland gedruckt.

6 V. Hantzsch, Die deutschen Geographen der Renaissance, Geographische Zeitschrift, 3 Bd., Leipzig 1897, S. 509.

7 S. Guenther, Die Beteiligung der Deutschen am Zeitalter der Entdeckungen, Berlin 1908, S. 15.

8 W. Leifer, Early German contacts with India, in: United Asia. International magazine of Afro-Asian affairs, vol. 12., No.1, Bombay, 1960, pp.60-61.
9 M. Steinmetz, Deutschland von 1476 bis 1648, Berlin 1965, S.212 ff.
10 G. Schilfert, Deutschland von 1648 bis 1789, Berlin 1959, S.4.
11 Näheres s. H. Krüger, Plans for the foundation of an East India Company in Brandenburg-Prussia in the second half of the seventeenth century, in: Kunwar Mohammad Ashraf. An Indian scholar and revolutionary 1903 - 1962, ed. by H. Krüger, Berlin, 1966.
12 Näheres s. V. Ring, Asiatische Handlungscompagnien Friedrichs des Großen, Berlin 1890.
13 Zu diesen Kompanien, insbesondere zu den beiden letzten, s. F. v. Pollack-Parnau; Eine österreichisch-ostindische Handelscompagnie 1775 - 1785. Ein Beitrag zur österreichischen Wirtschaftsgeschichte unter Maria Theresia und Joseph II., in: Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beiheft 12, Stuttgart 1927.
14 Die Angaben über diesen Reisebericht und seinen Autor stammen von V. Hantzsch, Deutsche Reisende des 16. Jahrhunderts, Leipzig 1895, S. 117 - 121.
15 Siehe Bibliographie.
16 Es sind die Reiseberichte von Andersen, Behr, Burckhardt, Franck, Frike, Herport, Heydt, Iversen, Kaempfer, Langhans, Merklein, Parthey, Saar, Schröder, Schweitzer, Tappe, Taurinius, Wintergerst, Wolf, Worm und Wurffbain.
17 Der Begriff "Sitten und Bräuche" tuacht in der Inhaltsangabe dieses Reiseberichts zweimal auf, weil Sitten und Bräuche z.T. mit Bezugnahme auf einzelne soziale Schichten geschildert werden. Solche Schilderungen können u. a. auch zur Erforschung der sozialen Struktur der Bevölkerung herangezogen werden. Z.T. werden Sitten und Bräuche aber auch ganz allgemein, unabhängig von den einzelnen sozialen Schichten, beschrieben.
18 S.o. (S. 95).
19 Die Angaben über Kaempfer und seine Manuskripte stammen von K.E. Meier-Lemgo, Engelbert Kaempfer (1651-1716) erforscht das seltsame Asien, Hamburg 1960.
20 Kupferstiche in anderen Reisebeschreibungen haben oft sehr wenig mit der indischen Wirklichkeit der Zeit, auf die sie sich beziehen sollen, gemein, weil sie von den Kupferstechern mehr oder weniger willkürlich nach den betreffenden Reiseberichten angefertigt wurden.
21 Über die deutsche Abstammung Bolts' s. Pollack-Parnau, S.17.
22 Allgemeine Deutsche Biographie, Leipzig 1875-1912, Bd. 23, S. 661.
23 S.43 - 44.
24 Für die Tätigkeit der dänischen Ostindischen Kompanie spielte britisches Kapital eine große Rolle. - R.K. Mukherjee, The rise and fall of the East India Company, Berlin 1955, p.50.
25 Malabarisches Heidenthum, S.90.

Bibliographie deutscher Reisebeschreibungen und deren Übersetzungen ins Englische

Account of the success of two Danish missionaries lately sent to the East Indies for the conversion of the heathens in Malabar, London 1713-14.

J. Andersen und V. Iversen, Orientalische Reise=Beschreibung: J. Andersen aus Schleßwig, der... und V. Iversen aus Hollstein, so... Sind beyde..., hrsg. durch Adam Olearium, Hamburg 1696,

J.v. der Behr, Reise nach Java, Vorderindien, Persien und Ceylon 1641-50, Haag 1930.
Anonymer Bericht über das Jahr 1502, in: C.v. Rohr, Neue Quellen zur zweiten Indienfahrt Vasco da Gamas, Leipzig 1939.
Anonymer Bericht über das Jahr 1505/06, in: F. Huemmerich, Quellen und Untersuchungen zur Fahrt der ersten Deutschen nach dem portugiesischen Indien 1505/6, München 1918.
Der könglich dänischen Missionarien aus Ost-Indien eingesandte ausführliche Berichte, Halle 1713-67 (Hallesche Berichte).
Kurze Beschreibung einer Reise von Arcot in Ostindien nach dem Vorgebirge der guten Hoffnung und von da über Frankreich und Engelland nach Deutschland. Von einem Churhannöverischen Offizier, Hamburg 1788.
C.C. Best, Briefe über Ost-Indien, das Vorgebirge der Guten Hoffnung und die Insel St. Helene, Leipzig 1807.
W. Bolts, Considerations on India affairs, particularly respecting the present state of Bengal and its dependencies, London 1772. Appendix to considerations..., London 1775.
Briefe auf einer Reise von Stade nach Madras in Ostindien aus Ostindien geschrieben nach Stade von einem churhannöverschen Capitain der Infanterie, Bremen 1789.
C. Burckhardt, Ost-Indianische Reise-Beschreibung oder Kurtzgefaster Abriß..., Leipzig, Halle 1693.
C.M. Fernberger v. Egenberg, Unfreiwillige Reise um die Welt 1621-28, nach einer unveröffentlichten Handschrift bearbeitet von E.v. Frisch, Leipzig 1928.
G.C. Fernberger v. Egenberg, Kurtzer Summarischer Ausczug der ansehnlichen und gancz verwunderlichen Raiss, So..., in: V. Hantzsch, Deutsche Reisende des 16. Jahrhunderts, Leipzig 1895.
J. Franck, J. de Bucquoy, Sechzehenjährige Reise nach Indien. Nebst einem Auszuge aus J. Franckens unglückliche Reise mit dem Schiffe der Flies von Batavia über Bengalen nach Holland in den Jahren 1756-60, Leipzig 1771.
C. Frike, C. Frikens Ost-Indianische Raysen und Kriegsdienst... 1680-1685, Ulm 1692.
G.F. Gerbet, Ostindische Naturgeschichte, Sitten und Alterthümer, besonders bey den Malabaren. Aus den Berichten der königlich dänischen Mission zusammengetragen, Halle 1752.
C.W. Gericke, Herrn Missionarii Gerickens merkwürdige Seereise von London nach Ceylon und Cudelur in den Jahren 1766-1767, Halle 1773.
Neuere Geschichte der Evangelischen Missions-Anstalten zur Bekehrung der Heiden in Ostindien, Halle 1770-1848 (Neue Hallesche Berichte).
A. Herport, Reise nach Java, Formosa, Vorderindien und Ceylon 1659-1688, Haag 1930.
I.W. Heydt, Heydt's allerneuster geographisch- und topographischer Schau-Platz von Afrika und Ostindien, oder Ausführliche und Wahrhafte Vorstellung und Beschreibung von..., Wilhelmsdorf, Nürnberg 1744.
I.W. Heydt, Heydt's Ceylon. Being the relevant sections of the Allerneuster geographisch- und topographischer Schauplatz von Africa und Ost-Indien, Translated with notes by R. Rover-Hort (with plates), Colombo 1952.
E. Kaempfer, Amoenitatum exoticarum politico-physio-medicarum fasciculi V, quibus..., Lemgov 1712.
F.L. Langstedt, Hindostanische Denkwürdigkeiten, Nürnberg 1799.
F.L. Langstedt, Reisen nach Südamerika, Asien und Afrika, zum 2. Mal ganz umgearbeitet, Einbeck 1804.
J.A.v. Mandelslo, Journal und Observation (1637-1640), hrsg. von M. Refslund-Klemann, Kopenhagen 1942.
H. Mayr, deutsche Fassung des Berichts bei Huemmerich, a.a.O.
J.J. Merklein, Reise nach Java, Vorder- und Hinterindien, China und Japan, 1644-53, Haag 1930.
C. Niebuhr, Reisebeschreibung nach Arabien und anderen umliegenden Ländern, Kopenhagen 1774-78.

C. Niebuhr, Travels through Arabia and other countries in the East, Edinburgh 1792.
J.L. Niecamp, Kurtzgefaßte Mißions-Geschichte. Oder Historischer Auszug der Evangelischen Mißionsberichte aus Ost-Indien. Von dem Jahr 1705 bis zu Ende des Jahres 1736, Halle 1740.
J.L. Niecamp/M. Meier, Kurtzgefaßte Mißions-Geschichte..., Halle 1772. (Für die Jahre 1737-67)
D. Parthey, Ost-Indianische und Persianische Neunjährige Kriegs-Dienst..., Nürnberg 1698.
H.v. Poser, Der beeden Könglichen Erbfürstenthümer ... des Hoch Edel gebohrnen Herren H.v. Poser und Groß Nedlitz Lebens= und Todesgeschichte, worinnen das Tage Buch seiner Reise von... ans Liecht gestellet von Dessen danckbahrem Sohn..., Jehna 1675.
J.J. Saar, Reise nach Java, Banda, Ceylon und Persien 1644-60, Haag 1930.
F.C. Schillinger, Persianische und Ostindianische Reise, Nürnberg 1707.
J.H. Schröder, Der Seefahrer. Oder J.H. Schröders merkwürdige Reisen nach Ost-Indien und verschiedenen Orientalischen Inseln, Leipzig, Gotha 1749.
J. Schrödter, See- und Landreise nach Ostindien und Aegypten, auf die Berge ..., Leipzig 1800.
C. Schweitzer, Reise nach Java und Ceylon 1675-82, Haag 1931.
B. Springer, Bericht in: F. Schulze, Balthasar Springers Indienfahrt 1505/06. Wissenschaftliche Würdigung der Reiseberichte Springers zur Einführung in den Neudruck s. "Meerfahrt" vom Jahre 1509, Strassburg 1902.
J. Tieffenthaler, Des Pater J. Tieffenthaler's historisch-geographische Beschreibung von Hindustan, Berlin, Gotha 1785-88.
D. Tappe, Funffzehen jährige curiöse ... Ost-Indianische Reisebeschreibung, so ..., Hannover, Wolfenbüttel 1704.
Z. Taurinius, Lebensgeschichte und Beschreibung der Reisen durch Asien, Afrika und Amerika, Wien 1804.
M. Wintergerst, Reise auf dem Mittelländischen Meere, der Nordsee, nach Ceylon und nach Java 1688-1710, Haag 1932.
J.C. Wolf, Herrn J.C. Wolfs Reise nach Zeilan, nebst einem Berichte von der holländischen Regierung zu Jaffanaptam, Berlin, Stettin 1782; Anmerkungen dazu: Berlin 1784.
J.C. Wolf, The life and adventures of J.C.W., late principal secretary of state at Jaffanapatam in Ceylon; together with a description of... London 1785.
J.G. Worm, J.G. Worms Ost-Indian- und Persianische Reisen, oder Zehenjährige... Kriegdienste, mit auserlesenen Anmerkungen erläutert,... durch M.C. Weisen, 2. Aufl., Franckfurt, Leipzig 1745.
J.S. Wurffbain, Reise nach den Molukken und Vorderindien 1632-1646, Haag 1931.
B. Ziegenbalg, Alte Briefe aus Indien. Unveröffentlichte Briefe von B. Ziegenbalg 1706-19, hrsg. von D.A. Lehmann, Berlin 1955.
B. Ziegenbalg, Genealogie der Malabarischen Götter, hrsg. von W. Germann, Madras, Leipzig 1867.
B. Ziegenbalg, Malabarisches Heidenthum, hrsg. von W. Caland, Amsterdam 1926.
B. Ziegenbalg, Propagation of the Gospel in the East: being..., London 1709-14.
B. Ziegenbalg, An account of the religion and government, learning and oeconomy & c. of the Malabarians..., London 1717.
B. Ziegenbalg, Genealogy of the Malabar gods from hative writings and letters by B.Z., publ. by W. Germann, Madras 1867.
B. Ziegenbalg und H. Plütscho, Merckwürdige Nachricht aus Ost-Indien, welche..., 2. Aufl, Leipzig, Frankfurt/M. 1708.

Summary

German Reports of Travel in India from the 16th to 18th century. Remarks on their value as evidence in relation to economie and social life in Idia

The article deals with the evidence contained in German travel reports on the economic and social life of India from the 16th to the 18th century. The travel reports are classified according to the flag under which their authors travelled and with regard to date and purpose of the journeys. The following groups result: travellers who went to India with the Portuguese early in the 16th century, independent travellers at the end of the 16th and die first half of the 17th century, travellers in the service of the Dutch East India Company in the 17th and 18th century, travellers on behalf of the Jesuit Order in the first half of the 18th century, one research traveller in Danish service in the second half of the 18th century, missionaries in Danish or English service in the 18th century. For these groups the conditions in which they came to India are briefly sketched. The main emphasis in the article is placed on indicating briefly in connection with each travel report the parts of India about which it provides evidence of some importance, and in what fields of social and economic life. What emerges in this way is that most of the travel reports deal with the various coastal regions of India and Ceylon and the cities in which there were European settlements. The fields of economic and social life most frequently dealt with are trade and communications, social structure of the population, marriage and the family, habits and customs, relations between Europeans and Indians, use of plants, fruits and animals. Reports on agricultural and crafts production occur less often.

Hiren Mukerjee

Some Thoughts on 1857 with Special Reference to Bengal

There is a celebrated observation by Karl Marx which one should constantly bear in mind: "History does nothing, it possesses no immense wealth, fights no battles. It is rather man, real living man who does everything, who possesses and fights."[1]

While there can be no minimisation of the importance of history for an understanding of social processes, there is no need either to posit history with a capital H as if it was, like Divine Providence, World Spirit or Manifest Destiny, yet another abstraction which guides the course of events. Marx himself never did so. His affirmation of the "inevitability" of the victory of the world's toilers was the expression of his confidence in humanity, in the capacity of people to overcome obstacles and find their way ahead, in spite of trials and tribulations and errors and setbacks, to the solution, through protracted historical processes, of problems thrown up by the breakdown of the old social order. Marx never indulged in apocalyptic hopes, never thought of history as a supra-human process moving of itself to a supposedly logical conclusion with the ineluctable character of astronomical phenomena. To him it was always men who make history though not just as they please.

Marx had no illusions about Britain's role in India, which he once called "Swinish". Even when the Indian struggle was elementary in character and scope, Marx in the 1850's watched it with avid interest. Revolution in Europe, "this little corner", would be, he knew, "inevitably crushed", if there were happy hunting grounds of empire in Asia and Africa. As a social scientist, he did, of course, speak of Britain's "double mission in India: one destructive, the other regenerating", but the latter, he stressed, was haphazard, reluctant and agonisingly costly to India. "Has the bourgeoisie ever done more?", he asked with the holy wrath of the prophet. "Has it ever effected a progress without dragging individuals and people through blood and dirt, through misery and degradation?"[2]

When Marx thus spoke of Britain in India as "the unconscious tool of history", he was nowhere near giving a testimonial to British imperialism as being a "progressive" force. He was also nowhere near personifying history. Language being the medium that it is, there is, so to speak, a way of saying things effectively. Only an inveterate mechanical mind will see personification of history, for example, in Engels' celebrated passage which, in spite of being somewhat purple, has profound and concrete scientific content: "History is about the most cruel of all goddesses, and she leads her thriumphal car over heaps of corpses, not only in war, but also in 'peaceful' economic development. And we, men and women, are unfortunately so stupid that we never pluck up courage for real progress unless urged to it by sufferings that seem almost out of proportion."[3]

Being the great man that he was, Marx refused to take a Europe-centred view of world history. By 1850, with capitalism extending to many continents, Europe had become, he realised, too narrow a basis for the world revolution. Throughout the 1850's and also later, Marx increasingly turned his attention to developments in the United States, in India, China and Russia, side by side, of course, with his deeper study of capitalist economy which found impressive expression in the Kritik der politischen Ökonomie (1859). Thus, Marx sought to analyse and understand the basic essence of such phenomena as the "Mutiny" (1857-58) which he preferred to call "The Revolt in India", the anger of the army "coinciding with a general disaffection against English supremacy".[4]

Indian historical scholarship, in the main, has, in the wake of British mentors, tended to describe the upheaval of 1857 as a feudal, reactionary movement. R.C. Majumdar, thus, has spoken of it as "the dying groans of an obsolete aristocracy and centrifugal feudalism

of the medieval age". S.N. Sen, more conscious than Majumdar of the high significance of 1857, yet held that the "mutiny leaders would have set the clock back - they wanted a counter-revolution".[5] Unable to see the wood for the trees, these scholars cannot appreciate that basically speaking, and in the complicated conditions of the then India, the general aim of the uprising was expulsion of foreign rule and destruction of what the mass of the people felt to be oppression, and, therefore, it could not be glibly labelled as feudal reaction.

Even in quarters known as "progressive", however, it has been propounded that the emerging Indian intelligentsia, especially in Bengal where they were most prominent, had since the days of Ram Mohan Roy (1772-1833) and Derozio (1809-1831) imbibed nationalism through contact with "Western" ideas and the resultant "renaissance" and that they disapproved of, and kept deliberately away from, the "Mutiny" as a feudal and reactionary event. This evaluation does not appear to be correct. Besides, it is necessary for a correct evaluation to recall some salient points. Our erring "progressives" have perhaps persuaded themselves that around 1857 Britain was furthering history's ends and, therefore, the uprising was pulling back the wheels of advance and was insupportable.

This is a mechanical view which cannot have the imprimatur of Marxism. Besides, it is not factually correct that basically speaking, an area like Bengal and the new Indian literati were opposed to the Revolt.

In India, round about 1857, the atmosphere was predominantly feudal and a general movement was to that extent necessarily feudal. Certain ideas which then gripped the people were doubtless feudal, as can be seen in the instinctive turn to the restoration of the derelict Mughal empire, the loyalties to local chieftains, the animus towards "reforms" introduced by foreign rule, the characteristic lack of organisation. But it is wrong on that account to label the great upsurge as "reactionary". There ist no warrant for assuming dogmatically that if the uprising had not been crushed, new ideas and new strength more appropriate to the changing times would not have generated among the people. It is more likely that Indian advance in the contemporary world would have been, after trials and tribulations, no doubt, more genuine and effective if foreign rule had not deeply disturbed and distorted the very perspectives of that advance.

The uprising's basic aim which alone could mobilise the people was the rooting out of alien domination and the elimination of oppression. It cannot, therefore, be branded as mere feudal reaction. Even Majumdar does not hesitate to state that the revolt was largely unorganised and spontaneous, which means that the theory of feudal leadership is virtually ruled out. He himself writes (p. 225) that the number of rebellious chiefs "would not probably exceed one per cent". Not one important feudal ruler joined the revolt, which, in fact, was betrayed by that tribe. "If Scindia (Maharaja of Gwalior) had joined", Lord Canning, the British Governor-General has left on record, "I shall have to pack off tomorrow!" Canning further said that "these patches of native government (as in Rewa, Chirkari, Rampur, Patiala, Kashmir, etc.) served as breakwaters to the storm which would otherwise have swept over us in one great wave." Lawrence, appreciating the services rendered by Majaraja Gulab Singh of Kashmir and his successor, wrote: "In 1857, it is no exaggeration to say that our position in the Punjab was to a great extent at the Maharaja's mercy... Had Maharaja Gulab Singh turned against us, his ability, his prestige, his experience would have produced a great reaction against us, to say nothing of the material means at his disposal."

No wonder Karl Marx had written, even earlier, in 1853: "The native princes are the stronghold of the present abominable English system, and the greatest obstacle to Indian progress."[6]

By and large, also, the landlords, of whom the native princes were the magnified prototypes, had stood by the British. Certain landed interests in Oudh - where, according to the imperialist recorder Forrest[7], "English administration had vanished like a dream" - or in parts of Bihar (as in Shahabad where Kunwar Singh was the hero of what even Majumdar concedes was "a national war") had made common cause with the rebellion. These were exceptions, and it was the alliance with the vested interests in India which saved British

rule in 1857-1858. One might very well recall in this context what Bentinck, the Governor-General from 1828 to 1835, had said with great prescience: "If security was wanting against extensive popular tumult, I should say that the Permanent Settlement [1793: with landlords]... has the great advantage, at least, of having created a vast body of rich landed proprietors deeply interested in the continuance of the British domination and having complete control over the mass of the people."[8]

In his careful study of 1857, S.N. Sen refers to Bengal as "an undisturbed province" though he admits that there, and even in Madras, outwardly still more "undisturbed", "there was a feeling of impotent disaffection that delighted in every news of British reverse." However, Bengal cannot in any true sense be called "undisturbed" and, in spite of the panegyrics of British rule which have emanated from the educated classes of India since 1857, it would be wronging our ancestors if we think they really welcomed servitude to Britain. In 1857-1858, objectively, the situation was unripe for a full-fledged nationalist revolt; a bourgeoisie was then only in embryo, and the landed gentry, whose interests Britain had closely clasped to herself, supplied and sustained the new literati. These latter were, no doubt, exhilarated by the winds that blew in 1857, but, as ruthless repression was the rule, generally preferred discretion to valour. It is of interest to note that the Rev. Alexander Duff, greatly respected by educated Indians, commented that in Bengal "discontent lurks deeply in the hearts of millions", and that while "many, it cannot be doubted, are at the same time well enough disposed towards our rule, to talk of attachment would only tend to mislead."[9]

The "Mutiny" began on the soil of Bengal, several months before the insurrection in Meerut emblazoned it. Even before Barrackpore, also in Bengal, where Mangal Pandey, the rising's first martyr, gave his life, Berhampore had, on 26th February, witnessed the first big stir in the army. Murshidabad, home of the humbled Nawabs and capital of Bengal till the British set up headquarters in Calcutta, was situated near Berhampore, and "there were thousands in the city", wrote Kaye, "who would have risen at the signal of one who, weak himself, was yet strong in the prestige of a great name." Kaye even adds: "All Bengal would have been in flames",[10] but Nawab Mansur Ali Khan sat cowed and cowardly, and the hour of opportunity flitted away. Then in March 1857, Mangal Pandey electrified not only the Barrackpore camp but the entire province. In Calcutta itself, Britishers and Anglo-Indians were caught in a terrible fear, and the Hindoo Patriot (28th May, 1857) wrote an article "Panic in Calcutta", ridiculing "the notabilities of Chowringhee and their humbler satellites in Cossitollah" - all of which could not have happened if the populace, as distinct from the propertied minority, were loyal to the regime.

The imperialist scribe, Sir H. Verney Lovett, has recorded that in Bengal, during 1857 there were "many restless and truculent men who desired nothing more ardently than the overthrow" of British power. This is why, he writes, Lord Canning found it necessary to pass a stringent Press Act "which was required rather for Calcutta and Bengal than for Upper India".[11] It is remarkable that the intrepid editor Harish Chandra Mukerjee wrote in Hindoo Patriot (21st May, 1857): "How slight is the hold the British Government has acquired upon the affection of its Indian subjects has been made painfully evident by the events of the past few weeks... It is no longer a mutiny but a rebellion... But the recent mutinies of the Bengal Army have one peculiar feature - they have from the beginning drawn the sympathy of the country... There is not a single native of India who does not feel the full weight of the grievances imposed upon him by the very existence of British rule in India - grievances inseparable from subjection to foreign rule."[12]

This is very important, as it comes from a paper which had perforce to be on the right side of a very rigid press law (timorous journals like Hindu Intelligence wound up, and others like the bi-lingual Bengali-Hindi Samāchār-Sudhā-Varshan were hauled up for sedition). It was under compulsion that Hindoo Patriot had to say such things as that "any great disaster befalling the British would be a disastrous check to national prosperity". Support to the British cause, willing or not, was obligatory if the paper was to come out,

but its basic obersavtions, guardedly made, indicate clearly the then mood and temper of Bengal.

A British civil servant found from official archives that in 1857 there was not a district in Bengal where the administration was not directly in danger or in great fear of it.[13] Whether it was Dacca or Chittagong or Comilla or Noakhali or Nadia or Jessore or Birbhum or Burdwan, panic prevailed among white men and officials. This is testified by the district gazeteers and the columns of journals like The Englishman. If it was not for the massive help which, for instance, the Maharaja of Burdwan, like so many of his peers elsewhere, rendered to the British (as he had done in the case of the Santal rebellion of 1855), the situation in Bengal might well have turned very different.[14]

If in the middle of the 19th century in India, we had a recognisable bourgeoisie, a rising of the magnitude of 1857, in spite of its largely feudal coloration, would undoubtedly have grown into an invincible movement for national freedom. That it did not do so was on account of the inhibitions implicit in the contemporary situation.

Till the middle, roughly, of the 18th century, India was not much behind the West in her economy. It is notable that Clive in 1757 saw Murshidabad, a comparative newcomer among Indian cities, to be "as extensive, populous and rich as the city of London."[15] The Indian Industrial Commission (1916-1918) reported that "when merchant adventurers from the West made their first appearance in India, the industrial development of this country was, at any rate, not inferior to that of the more advanced European nations".[16] Till the first decades of the 19th century, ship-building was a major Indian industry.

The incubus of a social order hostile to development drove Indian economy into a blind alley, out of which it would, after the inevitable travail, have emerged into the open, but the British impact gave it an unnatural jolt, drained its wealth, deliberately turned it into an "agrarian hinterland" to Britain's imperialist economy, introduced in spite of itself only such industrial advance as could not be avoided (pace the beginnings of railway building in 1854, mainly for military reasons), permitted the "natives" such beggarly education as would produce an army of clerks and a few professional people, and made sure of continued exploitation of India's resources. Inevitably, this impact was not popular, and even the "upper ten", whom Gandhi at his historic trial in March 1922 described as men "whose miserable little comfort represents the brokerage they get for the work they do for the foreign exploiter"[17] were not particularly happy.

Bengal, which, it is said, was the home of the so-called "renaissance" brought about by the British impact, had her potentialities of bourgeois development derailed and destroyed by a plan aforethought. A province once noted for economic activity, described by a whole host of foreign travellers like Bernier as a hive of industry and overflowing with milk and honey was made, by the Permanent Sellement and other devices, as purely agrarian as was possible at that time.

So, a Dwarkanath Tagore (1794-1846), grandfather of the poet, nicknamed "Prince" on account of wealth earned by commerce, became par excellence an owner of extensive landed property and little else. He is reported to have said in 1836 about the ways of the British: "They have taken all which the Natives possessed; their lives, liberty, property, and all were held at the mercy of Government."[18] So, a Ramdulal Dey or Motilal Seal, potential Bengali bourgeois exemplars, were driven to take a very back seat to the new zemindars like the Sinhas of Paikpara and the Debs of Sovabazar. Indian business was, at best, permitted to earn middlemen's profits and were warned off the founts of industry. Till today, industry in Bengal (which inevitably grew on account of the situation of the port and railheads in Calcutta) is dominated by non-Bengali, and largely British, interests. Even today, there is hardly a Bengali bourgeoisie, properly so-called. This is not purely a Bengali phenomenon; it is the same, for example, in Maharashtra, another fertile field of Indian nationalism. In reality this is largely the reason for the weakness yet of our national movement and in spite of some spectacular recent strides by Big Money in India, our bourgeoisie has something in it of a lumpen quality.

There is no doubt that after the derelict days of Mughal decadence, some stability was brought to regions like Bengal by the East India Company's rule. It is, therefore, only to be Expected that people with a stake in the country, that is to say, the new moneyed interests should be ranged on the side of authority when turmoil threatened to become the order of the day in 1857. When "Rajas, zemindars, talookdars, merchants and other natives" of Bengal offered to the Governor-General in December 1857, a congratulatory address on the "re-taking of Delhi from the mutineers", the Secretary to the Government of India, Cecil Beadon, wrote in reply (17th December 1857): "... No men living have a deeper stake in its Government's measures and its policy than yourselves... The foremost among you hold high rank, large hereditary possessions, accumulated wealth and respected social position. You do rightly to regard your interests as bound up with those of your rulers..."[19] Such interests, by and large, felt no countervailing impulsion of hatred for the foreign rulers, and being far yet from bourgeois-dom, were drawn to no national endeavour for independence. In a comparable context elsewhere, the same thing would very probably have happened.

The common people in Bengal and elsewhere, let it be stressed again, were ready and willing to support the rising. Even the literati, linked economically with the landed gentry and often themselves belonging to it, had not failed to respond emotionally to western ideas, and if that was so, they must have felt, when the "mutiny" broke out, a heightening of radical spirit and must have admired, perhaps unwillingly in some cases, the courage and tenacity of the rude challengers to British might. It just cannot be true that they coldly assessed and disapproved of 1857, and happy when it was suppressed and "feudal reaction" laid low, begann a more cultivated form of national struggle!

Harish Chandra Mukerjee's writings in Hindoo Patriot, carefully screened as they had to be for evading the censorship, are evidence of the real feeling, often to be read between the lines, of the Indian of his day. Who in Bengal does not known that the entire life of Iswara Chandra Vidyasagar (1820-1891), the period's greatest Bengali, was, in itself, without political polemics, a ceaselessly defiant assertion of national self-respect? Kaliprasanna Sinha's sketch of Calcutta's moods and some of the satire of the apparently loyalist Iswara Chandra Gupta, give, as clearly as censorship would allow, an inkling of the mind of Bengal in 1857-1858. Ram Gopal Ghosh may have eloquently thanked Providence for Britain's victory over the rebels at a celebrated Calcutta meeting. Even Hindoo Patriot had to do a certain amount of rationalisation and speak unctuously of "England's mission". For that matter, panegyrics of British rule by the entire succession of Indian leaders from Ram Mohan Roy to Mahatma Gandhi are easy to piece together, but it would be puerile to deduce therefrom that they really hugged the chains of slavery.[20]

A careful study by Sukumar Mitra, of contemporary and subsequent Bengali writing, in different genres, on 1857 and all that it implied, substantiates this point. Even Durgadas Bandyopadhyaya who wrote an eyewitness account in 1857 and was a partisan of the British because, he said, he had "eaten their salt", cannot hide the fact of overwhelming popular support to the rebels.[21] In 1858, the noted Bengali poet, Rangalal Bandyopadhyaya, wrote his hymn to freedom: "Who cares to live in the lowliness of subjection? Who will wear on his feet the shackles of slavery?"

To evade censorship, this had to be spoken by a 14th century Rajput, but it was unmistakably the voice of the then India.

In as much as our freedom has still to make strides and become a reality to people's lives, the legacy of 1857, purged of its dross, remains "a heap of treasure" which "neither moth nor rust can corrupt."

Notes

1 K.Marx-F.Engels, Gesamtausgabe, I, iii., p. 625, quoted in E.H. Carr, What is History? London 1961, p. 41.
2 K.Marx and F.Engels, The First Indian War of Independence 1857-1859, Moscow pp. 33, 36-37.
3 Letter of February 24, 1893, to Danielson in: Karl Marx and Frederick Engels: Correspondence 1846-95, London 1934, p. 510.
4 K. Marx and F. Engels, On Colonialism. Moscow pp. 118-121.
5 R.C. Majumdar, The Sepoy Mutiny and the Revolt of 1857, Calcutta, 1957, passim; S.N. Sen, Eighteen Fifty-Seven, New Delhi 1957, passim; cf. review of the two books by A. Sen in New Age monthly, New Delhi August 1957, pp. 66-76.
6 Quoted in R.P. Dutt, India Today, London 1939; pp. 392-94; Dh.Pal: Administration of Sir John Lawrence in India, Simla 1952, p. 26 and references therein.
7 G.W. Forrest: A History of the Indian Mutiny, 3 vols., Edinburgh 1904-1912.
8 Dutt, op.cit., p. 211-12.
9 Sen, op.cit., p. 411.
10 J.W. Kaye, A History of the Sepoy War in India, Vol. I, 9th ed., London 1880, pp. 498-99.
11 Reference in: Sir H.V. Lovett: Cambridge History of India, Vol. VI (1858-1918), Delhi 1958, Ch. II, pp. 35-36.
12 Cf. N.C. Sen Gupta (ed.), Harish Chandra Mukerjee's Writings in: Hindoo Patriot-Selected Extracts, Calcutta 1910.
13 C.E. Buckland, Bengal under the Lieutenant-Governors from 1854 to 1898, Calcutta 1901, p. 68.
14 Bengal District Gazeteers, ed. by L.S.S. O'Malley, Bankura,p. 41; Burdwand, p. 38; Nadia, p. 32, and passim.
15 Quoted in: H.N. Mukerjee, India's Struggle for Freedom, Bombay 1946, p. 17.
16 Indian Industrial Commission Report 1916-1918, Calcutta 1918, p.1.
17 D.G. Tendulkar, Mahatma, Vol. II, Bombay 1951, p. 132.
18 Quoted in: B. Majumdar, History of Indian Social and Political Ideas, Calcutta 1967, p. 80.
19 J.K. Majumdar, Indian Speeches and Documents on British Rule, 1821-1918, Calcutta 1937, pp. 56, 63, 69-74.
20 Ibid. This compilation is entirely intended to prove that Indian leaders always believed in British beneficence.
21 S. Mitra, 1857 and Bengal, Calcutta 1960, (in Bengali) passim; it has a wealth of appropriate references judiciously selected and sensitively discussed.

Helga Meier

Zum nationalen und sozialen Charakter der religiös-reformerischen Bewegungen der Wahabiten und Namdhari im Punjab des 19. Jahrhunderts

Um die Mitte des 19. Jh. und verstärkt zu Beginn des 20. Jh. begannen sich in Indien neue sozial-ökonomische Bedingungen herauszubilden. Unterschiedlich in den einzelnen Landesteilen wuchsen junge bürgerliche Kräfte heran, die sich gegen große Schwierigkeiten durchzusetzen hatten. Sie waren ökonomischer Natur, insofern sie sich gegen die englischen Konkurrenten zur Wehr setzten. Darüber hinaus waren sie von politischer Bedeutung, da es sich um den Existenzkampf historisch fortschrittlicher Kräfte handelte. Diese jungen bürgerlichen Kräfte, obwohl schwach entwickelt, wurden zum Träger und Führer deutlich zum Ausdruck kommender nationaler Ansprüche. Viele gebildete Inder hatten unter dem Eindruck von Veränderungen in der englischen Politik gegenüber Indien, auf der Grundlage der Proklamation der Queen von 1858[1], geglaubt, daß die englische Herrschaft auf das Wohl und die Entwicklung des Landes ausgerichtet sei. Sie kamen um so leichter zu solcher Auffassung, da sie sich für die englischen Ideale einer parlamentarischen Regierung und die demokratischen Freiheiten, wie sie im kapitalistischen England bestanden, begeisterten. Als Resultat des wachsenden Nationalbewußtseins, im direkten Gefolge einer religiösen Renaissance und der Verbreitung liberaler westlicher Ideen, erhoben sich jedoch starke Zweifel, was die ökonomischen Auswirkungen der englischen Herrschaft betraf. Immer lauter ertönten daher die Stimmen derjenigen, deren Erwartungen enttäuscht worden waren und die die Gefahren für das wirtschaftliche Leben Indiens zu sehen begannen.[2] Die weiterwachsende Verarmung Indiens gab besonders nach 1870 einer starken politischen und ökonomischen Unzufriedenheit Raum. Dazu trugen die schweren Lasten, die die bäuerliche Bevölkerung zu tragen hatte, die ständig in die Höhe steigenden Steuern, der fortschreitende Verfall von Handwerk und Gewerbe und der damit verbundene Druck auf das Land wesentlich bei. Die Verschuldung der Bauern stieg zusehends und war der Grund für eine Anzahl von Aufständen, von denen der im Dekkan 1875 der bedeutendste war. Eine Serie schrecklicher Hungersnöte brauch aus zwischen 1864-1880. Nach Schätzungen zogen sie ein Gebiet von etwa 200 000 Quadratmeilen und 36 Millionen Menschen in Mitleidenschaft.[3] Die finanziellen Lasten aus dem zweiten Afghanischen Krieg sowie die Kosten für den extravaganten und pompösen Durbar in Delhi 1877 wurden zusätzlich auf Indien abgewälzt.

Auf politisch-adiministrativem Gebiet folgten der Vernacular Press Act 1878, der die Freiheit der Presse stark einschränkte, der Arms Act 1878 u.a. Die Politik der Diskriminierung der indischen Industrie wurde fortgesetzt, wofür die Abschaffung der Einfuhrzölle für Baumwolle unter Lord Lytton nur gerade ein Beispiel mehr war. Sie äußerte sich nicht weniger scharf bei der Verteilung von hochbezahlten Posten in der Verwaltung, die die indische Intelligenz eindeutig benachteiligte. Diese Unzufriedenheit, teils ökonomisch, teils politisch in ihrem Charakter, erfaßte wichtige Teile der Bevölkerung. Viel zur politischen Erziehung trugen Presse und Literatur bei. Das Studium der europäischen Geschichte, Literatur und Ökonomie durch eine recht kleine Gruppe europäisch gebildeter Inder brachte Begriffe wie Demokratie, Rationalismus, Liberalismus und Nationalismus nach Indien. Über die englische Sprache erschlossen sie sich die großen Schätze der Weltliteratur, ließen sie sich begeistern von den Heldentaten und der Opferbereitschaft der Kämpfer der Amerikanischen Unabhängigkeitskriege, der Großen Französischen Revolution, der Revolutionen von 1832 und 1848, des griechischen Unabhängigkeitskampfes und des Kampfes des italienischen Volkes um seine Unabhängigkeit und nationale Einheit.[4]

Etwa zu dieser Zeit trat der Indische Nationalkongreß 1885 das erste Mal zu seiner Sitzung zusammen. Er war für viele Jahrzehnte die führende Organisation der indischen nationalen Bewegung.

Die Widersprüche zwischen der kolonialen Beherrschung Indiens und der eigenen nationalen Entwicklung im Lande spitzten sich zu Beginn des 20. Jh. zu und führten zu einem Aufschwung der politischen Bewegung um 1905/07. Die Wandlung, der der indische Nationalismus, die indische Befreiungsbewegung um die Jahrhundertwende unterlag, war nicht nur das Produkt innerer Faktoren, sondern wurde nicht unwesentlich durch internationale Ereignisse stimuliert. 1896 war es u.a. der Sieg Abessiniens über Italien, der bewies, daß die Europäer über keine angeborene Überlegenheit über die Völker des Ostens verfügten. Das jedoch alles weit überschattende Ereignis war der Sieg Japans über das zaristische Rußland 1904/05.[5] Damit wurde der alte Glaube an die Unverwundbarkeit des Westens tief erschüttert.[6] Der japanische Sieg inspirierte und entflammte indische Patrioten nicht weniger als überlieferte Traditionen und die Erinnerungen an frühere Volksbewegungen.

Erwähnung sollten z.B. die Bauernbewegungen der Sikhs von 1700-1845 finden, die von I. Reisner bereits als eine Klassenauseinandersetzung mit den Feudalherren, sowohl Hindus als auch Muslims, betrachtet wurden und die sich nicht nur gegen die Moghul-Eroberer zur Wehr setzten.[7]

Politische Agitation, wie wir sie aus Europa kennen, war um die Mitte des 19. Jh. noch nicht bekannt, da der indischen Bevölkerung selbst die elementarsten bürgerlichen Freiheiten vorenthalten wurden. Alles, was einen politischen Eindruck machte, wurde mit Argwohn bedacht. Die überwiegende Mehrheit der bäuerlichen Bevölkerung hatte nicht die leisesten Vorstellungen von persönlicher Freiheit und individuellen Rechten. Zwar gab es viele demokratische Elemente in den einzelnen indischen Religionen, doch unbekannt war die politische Konzeption der Demokratie. Noch zur Zeit der Gründung des Indischen Nationalkongresses und während der ersten Jahrzehnte seiner Existenz forderte die kleine Schicht der europäisch Gebildeten demokratische Einrichtungen und Institutionen entsprechend dem ihnen bekannten englischen Vorbild einer konstitutionellen Monarchie.

Unter diesen Bedingungen fanden nationale Gedanken ihren Ausdruck in religiös-sozialen Reformbewegungen, die oft einen puritanischen Charakter annahmen und nicht selten durch geheime Bünde und Sekten weiterverbreitet wurden. Die Erinnerungen an diese Vorläufer der nationalen Befreiungsbewegung in Indien, die z.T. auch breitere Schichten der Bevölkerung erfaßt hatten und gegen England gerichtet waren, beeinflußten nicht unwesentlich die weitere Entwicklung. Sehr gern werden von englischer Seite die Muslims und Sikhs des Punjab ohne Differenzierung als loyale und treue Untertanen der Krone hingestellt[8] und damit beginnende Klassenauseinandersetzungen, die sich sowohl gegen England als auch gegen die eigenen begüterten Schichten richteten, in Abrede gestellt. Es würde über den Rahmen vorliegender Arbeit hinausgehen, sich mit der umstrittenen Rolle des Punjab während der Jahre 1957-59 auseinanderzusetzen.[9] Doch läßt sich schlußfolgernd feststellen, daß das Punjab, wenn man es in seiner Gesamtheit nimmt, sich nicht loyal gegenüber der englischen Herrschaft verhielt.[10] Aus politischen, ökonomischen und militärischen Erwägungen war England an einer gewissen Isolierung des Punjab vom übrigen Teil Indiens, besonders von den ökonomisch und politisch fortgeschrittensten Provinzen Bengalen und Maharashtra, interessiert. In diesem Sinne bemühte sich die englische Regierung, den Mythus von der Loyalität des Punjab aufrechtzuerhalten.

In der ersten Hälfte des 19. Jh. griff in den vorwiegend von Muslims bewohnten Gebieten von Bengalen und Nordwest-Indien die Bewegung der Wahabiten[11] tief in das Leben der Muslims ein. Sie wurde auch von der mohammedanischen Aristokratie und den Ulema, die die traditionellen Führer der Muslim-Bevölkerung bildeten, begrüßt. Das gesamte 18. Jh. hindurch und während der ersten Jahrzehnte des 19. Jh. hatten sich ehemalige mohammedanische Herrscher immer wieder bemüht, ihre verlorene politische Macht zurückzugewinnen.[12] Die Wahabi-Bewegung und die Erfolge von Sayed Ahmed 1827/30 im Punjab kamen ihren Bestrebungen entgegen. Aus diesem Grunde ist es richtig, festzustellen, daß die Bewegung sehr bald eine politische Note erhielt und darauf gerichtet war, sich von der ausländischen Beherrschung durch das koloniale England zu befreien. Dem diente auch die "dar-ul-Islam"[13]-

"dar-ul-harb"[14] Kontroverse, die juristische Klärung der Frage nach dem wahren Feind des Islam. Trotz zum Teil großer Differenzen zwischen den verschiedenen religiösen Sekten wurde dieser Streit mit der Feststellung beendet, daß Indien vom Feind beherrscht sei. Während dieser Auseinandersetzungen kam es zunächst zu einem Krieg gegen die Sikhs des Punjab mit der Begründung, daß die Sikhs die Muslim-Bevölkerung der Grenz-Gebiete stark bedrohten.[15] England selbst schien Sayed Ahmed und Shah Ismail in diesen Ansichten bestärkt zu haben. Doch schon bald lenkten die Sadiqpuri Ulema die Bewegung in eine ausgesprochen antienglische Richtung.

Die Wahabiten befanden sich mit ihrer sozialen Zielstellung auf Seiten der hilflosen und ausgebeuteten Bauernschaft. Sie halfen ihr, sich der Bedrückung durch die herrschenden Schichten zu widersetzen. Bester Ausdruck dafür war der Aufstand in Baraset 1831[16] und die Faraizi-Bewegung unter der Führung des Wahabiten Maulvi Shariat Ullah 1804 in Bengalen. Sie machte sich von Anfang an zum Sprecher der ärmsten Schichten der Bauernschaft. Ihre Wortführer verkündeten, daß alles Land Gott gehöre und dem zur Nutzung übereignet sei, der es bearbeite. Obwohl die Formulierungen nicht immer eindeutig waren, wandten sich die Vertreter der Faraizi-Bewegung gegen soziale Ungerechtigkeit und verkündeten ein radikales Agrarprogramm.[17]

Der bekannte indische Historiker R.C. Majumdar nennt die Wahabi-Bewegung zwar "really the first war of independence, on a big scale, fought against the British", beschränkt sie jedoch allein auf die Muslims.[18] Doch bereits W.W. Hunter, bekannt durch seine Bücher über die indischen Muslims, schrieb, daß der Streit um das Land und für den Boden ging, und daß die Aufständischen dabei keinen Unterschied machten, ob der Gutsbesitzer ein Hindu oder ein Muslim war.[19] Das bedeutete, daß sich in dem Verhalten der einzelnen Schichten und Gruppen der mohammedanischen Bevölkerung bereits der Konflikt zwischen Ausgebeuteten und Ausbeutern äußerte und die Muslims sich nicht in geeinter Front gegen die englische Kolonialherrschaft wandten. Mit dieser Tatsache und den verschiedenen lokalen Erhebungen gegen die Fremdherrschaft, besonders aber mit dem Aufstand von 1857 erklärte M.G. Ranade die Annahme von Gesetzen zur Regelung der Pachtverhältnisse in Nordindien.[20] Dadurch wurde seitens der englischen Kolonialregierung dem allmählichen Differenzierungsprozeß auf dem Lande entsprochen. Mit diesen Gesetzen wurde der Verschuldung der Bauernschaft kein Einhalt geboten, doch die englischen Kolonialbeamten versuchten, sich des einflußreichen und ökonomisch starken Teils der Bauernschaft zu versichern.

Die Wahabiten leisteten in den einzelnen Gebieten noch bis etwa 1870 Widerstand[21], obwohl ihr Kampf nach 1863 an Bedeutung verlor. Viele ihrer Führer gingen später außer Landes. Doch noch lange danach fanden Prozesse gegen Mitglieder der Bewegung statt, die auch in späteren Jahren indische Patrioten inspirierten. Im Jahre 1888 z.B., als Sir Syed Ahmad Khan seine "Patriotic Association" als Gegengewicht zum Indischen Nationalkongreß schuf, veröffentlichten Wahabiten aus Ludhiana ein Buch in Form von Fatwas (Nasrat-al-Abrar), um den Kongreß zu unterstützen.[22]

Eine wichtige Rolle spielten die Wahabiten z.B. auch während der nationalen Erhebung von 1857-59. Wie aus offiziellen Dokumenten hervorgeht, kämpften sie tapfer, und eine starke Streitkraft organisierte die Verteidigung von Delhi.[23]

Bei der Wahabiten-Bewegung handelte es sich nicht nur schlechthin um eine anti-englische Bewegung. Sie unterschied sich von früheren Aufstandsversuchen mohammedanischer Herrscher dadurch, daß sie einen gewissen Massencharakter[24] durch die Teilnahme mohammedanischer Bauern, ruinierter Handwerker und kleiner Händler sowie unzufriedener Soldaten hatte.[25] Sie war straff organisiert und verfügte über ein Netz von verschiedenen Organisationen in Nordindien, die die Bevölkerung organisierten und Geld sammelten. Wurde der Kampf auch offiziell zur Verteidigung der Religion geführt, so handelte es sich hierbei doch zugleich um eine politische und soziale Bewegung, die allerdings durch die stark religiöse Betonung späteren kommunalistischen Tendenzen Vorschub leistete.[26]

L.R. Gordon-Polonskaya spricht in diesem Zusammenhang von der Ideologie eines "feudalen Nationalismus", der in der ersten Hälfte des 19. Jh. entstand und eine Erneuerung

und Wiederbelebung des Islam zur Folge hatte.[27] Selbst Ideologen, die im beschränkten Maße die Interessen und die Verzweiflung der Bauernschaft, Handwerker- und Händlerschichten ausdrückten, wirkten in dieser Richtung. Unter dem starken Einfluß der feudalen Ideologie enthielten ihre Ansichten häufig keine utopischen Vorstellungen der Zukunft, sondern sie idealisierten die Vergangenheit und sahen in ihrer Wiederbelebung die Erlösung von allem Übel.

Wie stark die Gefahr anti-englischer Bewegungen nach der nationalen Erhebung von 1857 die maßgeblich von England beherrschte Presse beeinflußte, geht aus einem Artikel der Amrita Bazar Patrika[28] hervor, der damit gleichzeitig auf die Reformbewegung der Sikhs des Punjab zu Beginn der zweiten Hälfte des 19. Jh. überleitet. Ausgehend von der Ermordung des Chief-Justice Norman in Kalkutta durch angeblich einen Wahabiten[29], stellte der Autor des Artikels einen engen Zusammenhang zu ähnlichen Geschehnissen im Punjab her. Der Indian Statesman war noch offener und nannte die "Kookas des Punjab die Wahabees des Sikhismus".[30] Auch S. Fuchs spricht in seinem Buch von einer "striking resemblance" der Bewegung der Kukas mit der der Wahabiten.[31]

Die Kuba- oder wie sie später oft genannt wurde, die Namdhari-Bewegung, entwickelte sich bereits in den letzten Jahren der Herrschaft von Ranjit Singh.[32] Zunächst war es eine religiöse Reformbewegung unter den Sikhs des West-Punjab, der sich später das zentrale östliche Gebiet unter Führung von Bhagat Jawhar Mal und seines Schülers Ram Singh anschloß.[33]

Bis etwa 1848 war offiziell kaum etwas über diese neue Sikh-Sekte bekannt. Während der letzten Jahre der Kämpfe der Engländer gegen die Reste der einst schlagkräftigen Sikh-Streitkräfte, der Khalsa Armee, wuchs ihre Bedeutung. Diese Kämpfe waren sichtbarer Ausdruck der schweren ökonomischen und politischen Krise, in der sich der Sikh-Staat befand. Nicht wenige Namdhari hatten in der Khalsa-Armee gedient und die Intrigen und Kämpfe der Nachfolger Ranjit Singhs um Macht und Reichtum miterlebt. Diese offenen Verfallserscheinungen hatten die Kampfmoral der Armee erheblich beeinträchtigt. Von Ram Singh wird ebenfalls berichtet, daß er noch vor der Schlacht um Mudkee (1845) der Armee enttäuscht und desillusioniert den Rücken gewandt hatte.[34] Er kehrte in sein Dorf Bhaini, Distrikt Ludhiana, zurück, wo er sich mit Landwirtschaft beschäftigte und nebenher, wie sein Vater, als Zimmermann tätig war.[35]

Im April 1857 äußerte sich Ram Singh das erste Mal über Ziele und Absichten der Bewegung.[36] Er versuchte den veränderten Bedingungen nach der Eroberung des Punjab durch England Rechnung zu tragen. Auf der Basis seiner eigenen Erfahrungen unterstützte er daher die Reformierung des Sikhismus. Guru Govind Singh wurde als der einzige wahre Guru der Sikhs gepriesen. Es wurde gefordert, strikt dem von ihm gewiesenen Weg zu folgen. Ram Singh, gestützt auf mysteriöse oder fabrizierte Prophezeiungen des 10. Guru, nahm selbst für sich in Anspruch, die Inkarnation Govind Singhs zu sein. Er forderte von den Namdhari, wie andere Sikh-Sekten, die Rückkehr zum ursprünglichen Sikhismus mit seinen puritanischen Gewohnheiten und seinen demokratischen Elementen. Scharf verurteilte er die Teilung in Kasten, die sich in der Zeit der Krise auch unter der Sikh-Bevölkerung durchgesetzt hatte. Er wandte sich in der Propagierung der sozialen Gleichheit gegen die feudalen Oberschichten der Sikhs, sprach sich entschlossen gegen Kinderheiraten und das Schlachten der von den Hindus für heilig gehaltenen Kühe aus. Eine Reihe von Anordnungen waren darauf gerichtet, den Einfluß der Brahmanen bei Heiraten und religiösen Zeremonien zu brechen, die Ausgaben dafür rigoros zu beschränken und Heiraten zwischen verschiedenen Kasten und die Wiederheirat der Witwen zuzulassen. Den Frauen wurde erlaubt, an den Versammlungen der Männer teilzunehmen und sich frei und ungezwungen zu bewegen. Ram Singh forderte darüber hinaus von seinen Anhängern, weder eine Anstellung im englischen Verwaltungsapparat zu akzeptieren, noch die Kinder in vom Staat unterhaltene Schulen zu schicken, die englischen Gerichte zu meiden, keine ausländischen Stoffe oder Kleidungsstücke zu tragen und nicht die offiziellen Postämter zu benutzen.[37] Auf der Basis dieser Forderungen bezeichnete Rajinder Prasad in einem Artikel im Satyug vom März 1935 die Hauptprinzipien

der Namdhari wie folgt: "Guru Ram Singh believed the political freedom as part of religion. The organisation of the Namdharis became considerable strong. The movment of boykott and non-cooperation, which Mahatma Gandhi started so vigorously in our times, was preached by Guru Ram Singh fifty years ago, as a cult for the Namdharis."[38]

Die Autoren der Zensus-Berichte und District Gazetteers heben seit 1881 hervor, daß sich die Namdhari in den ersten Jahren vorwiegend um religiöse Reformen zur Reinerhaltung und Rückkehr zum alten Glauben kümmerten. Sie vermerkten eine Veränderung für die Jahre nach der Niederschlagung der nationalen Erhebung und eine Abkehr von mehr religiösen und die Hinwendung zu mehr politischen Prinzipien und Zielen, wie oben bereits angedeutet.[39] Doch alle bisherigen Darstellungen stimmen darin überein, daß die englischen Beamten im Punjab die Regierung erst um 1863 alarmierten und auf die Gefahren verwiesen, die die Namdhari für das Empire darstellten.[40] Sicherlich unter dem Eindruck der verschiedenen lokalen Aufstände zu Beginn des 19. Jh., der Wahabiten-Bewegung und des Aufstandes von 1857, interpretierte die englische Kolonialregierung die Absichten der Namdhari als Restaurierung der Souveränität der Sikhs.[41] Nach Schätzung von Major Perkins betrug die Mitgliederzahl um die Mitte der 60er Jahre etwa 60.000.[42] Obwohl sich englische Beamte z.T. bemühten, die "Bedeutungslosigkeit" nachzuweisen, zollten sie in allen ihren Berichten der sozialen Herkunft der Anhänger größte Aufmerksamkeit. Gordon Walker verweist beunruhigt auf die Jat-Sikhs, vorwiegend Bauern und Soldaten der anglo-indischen Armee, besorgt, daß nichts Exaktes über ihre Mitgliedschaft feststellbar war. Äußerst unruhig und bestürzt waren die englischen Vertreter im Punjab, daß jeder, ungeachtet seiner Kaste[43] und Religion, ein Namdhari werden konnte.[44] Selbst Muslims befanden sich unter ihnen.[45]

Denzil Ibbetson behauptete zwar in seinem Zensus-Bericht von 1881, daß "the sect cannot be said ever to have attained any general popularity; its followers have throughout been drawn almost exclusively from the lowest classes".[46]

Von dem sozialen Programm der Namdhari läßt sich mit einiger Sicherheit auf ihre soziale Basis schließen. Wie bereits erwähnt, hatten die Engländer nach der Annexion des Punjab geringfügig gewisse Steuern gesenkt, um sich die Bauernschaft geneigt zu machen.[47] Im Rahmen der Reorganisation der Armee rekrutierten sich eine immer größere Anzahl ihrer Soldaten aus der Sikh-Bauernschaft, die sich dadurch und durch bestimmte Privilegien materiell etwas besser stand. Allerdings ging sie bei den neuen Steuererhebungen und Überprüfungen seit den 60er Jahren des 19. Jh. diesen anfänglichen Verbesserungen zu einem großen Teil verlustig. Der Verlust des Landes an das Wucherkapital nahm durch die Entwicklung der Ware-Geld-Beziehungen bereits bedenkliche Formen an. Die Importe englischer Waren, besonders billiger, fabrikmäßig hergestellter Textilien, brachte einen großen Teil der Handwerker in arge Bedrängnis. Hungersnöte, besonders um 1868, verschlechterten die Lage. In der Umgebung von Amritsar kam es zu Bauernunruhen, an denen, laut A.A. Benediktov, maßgeblich Namdhari beteiligt waren.[48]

Obwohl auch einige reiche Sikh-Grundbesitzer (Sardars) Ram Singh folgten[49], fühlten sich vor allem die untere und mittlere Bauernschaft und die dem allmählichen Ruin preisgegebenen Handwerker von seinem Programm angesprochen[50] und gaben dadurch seiner Bewegung eine Massenbasis. Sie blieb jedoch weitgehend auf Kreise der Sikhs beschränkt, da sich die Muslims, die einen bevölkerungswichtigen Faktor darstellten, nicht wegen der sozialen Programmpunkte, wohl aber wegen der religiösen Ideologie der Bewegung fernhielten. Dieser Umstand half der Kolonialregierung, beide Religionen gegeneinanderzustellen und zu versuchen, der Bewegung den ausgeprägt antienglischen Charakter zu nehmen. Unterstützung erwiesen ihnen dabei reiche Sikh-Feudalherren, wie z.B. die Raja der punjabischen Staaten Patiala, Jind Nabha u.a. Für diese Kreise war es in erster Linie eine Bewegung, die sich gegen ihre ureigensten Klasseninteressen richtete. Sie waren es, die sich mit Pomp und Reichtum umgeben hatten und gegen die sich vor allem die Predigten zur Rückkehr zu einer einfachen Lebensweise richteten.

Es scheint kein Zufall zu sein, daß im Jahre 1863 einer der größten Verschwörerprozesse gegen Mitglieder der Wahabi-Bewegung in Ambala stattfand. Angeklagt waren Mohammed

Shafi aus Ambala und Mohammed Jaffar aus Thanesar sowie zehn ihrer Anhänger. Etwa zur gleichen Zeit erließ die Punjab-Regierung eine Verfügung, die Guru Ram Singhs Bewegungsfreiheit auf sein Dorf beschränkte und ihn unter gefängnisähnlichen Bedingungen in Bhaini festhielt. Von diesem Zeitpunkt an mehren sich die Berichte englischer Agenten über den politischen Charakter der einst rein-religiösen Bewegung. Ram Singhs Forderungen der Wiederherstellung des ursprünglichen Sikhismus sowie der alten Macht der Khalsa-Armee wurde als direkte Kampfansage an die englische Herrschaft gewertet.[51] Besonders beunruhigt zeigte sich die englische Regierung in Indien über die z.T. guten Kontakte zu Soldaten in Sikh-Regimentern der Armee und zu Beamten des Polizeiapparates.[52] Einen der wichtigsten Berichte über den Charakter der Bewegung sandte der Commissioner und Superintendant von Ambala, R.G. Taylor, am 11. September 1866 an den Sekretär der Punjab-Regierung. Unter anderem schrieb er: "It is my thorough belief that those lads mean war sooner or later, and I strongly recommend my Government to be before hand with them."[53] Es fehlte aber immer noch der eigentliche Anlaß zum Verbot und zur Verfolgung der Namdhari. Dieser ergab sich 1869 durch eine Erhebung in Ferozpur und im April/Mai 1871, als Namdhari in Amritsar und Raikote eine Anzahl von Schlächtern ermordeten.[54] Nicht nur, daß die indische Regierung ihr Versprechen von 1849/50, das Schlachten von Kühen zu untersagen, nicht gehalten hatte, es wurden in der Folgezeit Kühe sogar öffentlich getötet und das Fleisch zum Verkauf angeboten. Dank der englischen Politik des "divide et impera" wurde dies sogar über große Perioden zu einem Hauptproblem in den Beziehungen zwischen Muslims und Hindus. Das enthüllen deutlich regierungsamtliche Dokumente.[55] Als besonders schwere Provokation und als Anschlag auf ihre religiösen Gefühle erachteten Hindus und insbesondere die Namdhari ein Schlachthaus, das in allernächster Nähe des Goldenen Tempel errichtet worden war und den eigentlichen Anlaß zu dem Mord bildete.

Aus ähnlichen Motiven eriegnete sich im Januar 1872 der folgenschwere Überfall von 150 Namdhari, mit Äxten und Stöcken bewaffnet, auf die Stadt Maler Kotla.[56] Er endete katastrophal. Neunundvierzig Namdhari wurden noch vor dem Eintreffen des Commissioner von Ambala, F.D. Forsyth, vom Deputy Commissioner von Ludhiana, L. Cowan, eigenmächtig und ohne ein Gerichtsurteil vor Kanonen gebunden und in die Luft geschossen.[57] Trotz aller Disziplinarmaßnahmen gegen die verantwortlichen Beamten, die auf den Druck der Öffentlichkeit eingeleitet werden mußten, wurde diese Handlung als "admirably"[58] bezeichnet. Sofort nach Bekanntwerden dieses Überfalls, wurden Ram Singh und einige der Anführer verhaftet und unter der Regulation III von 1818 als Staatsgefangene nach Rangoon verbannt, obwohl Ram Singh selbst die Behörden von dem Vorhaben dieser Gruppe, dessen Ausführung er nicht verhindern konnte, informiert hatte.[59]

Die Bewegung der Namdhari wurde mit allen Mitteln unterdrückt und die Namdhari wurden, wo immer sie auch auftauchten, wie "criminal tribes" behandelt und waren Verfolgungen ausgesetzt. Für mehr als 50 Jahre stand Bhaini, das Zentrum der Bewegung, unter polizeilicher Beobachtung. Auch 1904 noch berichtete die Ludhiana Gazetteer "the truth is that it is not possible for a Kuka to be a loyal subject of the British Government".[60] Der Widerstandswille der Namdhari war damit jedoch nicht gebrochen. Um 1871 hatten sie Zentren in Gwalior, Banares, Lucknow, Hyderabad, Haripur Hazana, Peshawar, Kabul, Nepal, Bhutan und Kashmir errichtet. Freundschaftliche Beziehungen bestanden zum Maharaja von Nepal und Kashmir.[61] In Kashmir wurden sogar Versuche unternommen, ein eigenes Heer aufzustellen. Leider ist das Material darüber sehr spärlich.

In den letzten Jahren wurden von sowjetischen Indologen Dokumente im Zentralen Staatlichen Archiv Usbekistans entdeckt, die auf alte, intensive Kontakte zwischen Emissaren der Namdhari und zaristischen Beamten in Turkestan verweisen, wobei deutlich wird, daß die Namdhari, aufbauend auf den russisch-englischen Gegensätzen, diese für sich zu nutzen gedachten. Einige der ausgetauschten Briefe erreichten Ram Singh in Rangoon. Die britischen Behörden, höchst besorgt über diese Entdeckung, scheuten sich nicht, einen ihrer Geheimagenten nach Zentralasien zu entsenden, um den ganzen Umfang der "Verschwörung" aufzudecken und festzustellen, welche legalen Möglichkeiten für ein Eingreifen seitens

Rußland bestanden. Im Gefolge der Abwehrmaßnahmen wurden Gurcharan Singh und andere Emissare der Namdhari verhaftet.[62]

Das zaristische Rußland hatte in jenen Jahren kein Interesse an der Vertiefung der anglo-russischen Spannungen und beantwortete alle Angebote und Einladungen seitens der Namdhari mit äußerster Höflichkeit und Zurückhaltung.

R.G. Taylor hatte im September 1866 in einem ausführlichen Bericht an die Regierung eine für englische Beamte erstaunlich objektive Einschätzung gegeben. "The new Gooroo has no genuine religious sentiments. The whole drift of his reformation being apparently to consolidate the power of Sikhism with a view to political ends. I think it possible that this was not the original intention, but I fully believe that it was the natural result of any religious revival among a warlike race panting to recover their much loved land and to restore the glories of their sect. Ram Singh may have commenced as a mild religious reformer on the fashion of Nanak, but his stirring Lieutenants are hurrying him into a more near imitation of the warlike Gooroo Gobind."[63]

Auf ähnliche Gedanken stößt man bei der Lektüre des Buches von S. Fuchs und besonders seiner Einschätzung der Wahabi-Bewegung.[64]

Über innere religiöse Reformen des Islam und Sikhismus führten diese Bewegungen zweifellos zu dem Versuch der Restaurierung der alten politischen Macht im Rahmen der jeweiligen Religionsgemeinschaften. In einer Note äußerte sich die Regierung des Punjab, daß "these fanatics (Wahabis) were no harmless or powerless religionists; they are a permanent source of danger to our rule in India".[65] Mit administrativen und politischen Maßnahmen Englands wurde dieser Gefahr begegnet, doch gleichzeitig wird versucht, diesen Bewegungen einen nationalen Charakter abzusprechen. Fuchs schreibt z.B. offen, daß die Wahabi-Bewegung "cannot be regarded as a national movement. It was a movement of the Muslims, by the Muslims and for the Muslims". Insofern als die Engländer Nicht-Muslims waren, hätte sich der Kampf der Wahabiten gegen England im Sinne der Wiederherstellung der Muslim-Vorherrschaft gerichtet, doch nicht für die Freiheit Indiens.[66] Das ist keine vereinzelt dastehende Meinung.

L. Cowan hatte seine unmenschliche Tat mit der Furcht vor einem "Übergreifen der Rebellion" auf die gesamte Provinz und das Land begründet[67], was sicher weniger als persönliche Entschuldigung, sondern vielmehr als wirklicher Ausdruck von Panik gesehen werden muß.

Ähnlich äußerte sich L.H. Griffin, Sekretär der Punjab-Regierung, an den Sekretär der indischen Regierung, E.C. Bayley. Er berichtete darin von der Sympathie, die den Namdhari von weiten Kreisen aufgrund ihres Programmes und ihrer Aktionen entgegengebracht wurde. Das führte so weit, daß eine Annäherung der orthodoxen Sikhs an die Namdhari in den Rahmen des Möglichen rückte: "There is now a considerable number of petty Sirdars and men of family among its adherents."[68]

Zwei Probleme scheinen hier hervorzutreten. Das vorhandene Material zeugt von dem über den Rahmen religiöser Reformbewegungen hinausgehenden nationalen Charakter im Sinne des Kampfes breiterer Volksschichten gegen die Fremdherrschaft. Darin deutet sich die Lösung der nationalen und beschränkt der sozialen Frage an. Den Führern der Wahabiten gelang es dabei teilweise, indem sie nur den von England okkupierten Teil Indiens als vom Feind beherrscht bezeichneten, Hindus und Sikhs im gemeinsamen Kampf zu vereinen.

Da sich die Wahabiten um eine absolute Geheimhaltung bemühten, fällt es schwer, genaue Aussagen über den Charakter und den Ideengehalt sowie die wirkliche zahlenmäßige Beteiligung sozial niedrig stehender Schichten der Muslim-Bevölkerung zu machen. Doch einige ihrer Ideologen gingen soweit zu predigen, daß das Ziel, die Wiederbelebung des Islam, nicht das Resultat der "moralischen Vervollkommnung einiger ausgewählter Persönlichkeiten" sein könnte, sondern nur durch eine Massenbewegung der Bauern zu erreichen sei. Die Bauern sollten sich für die Gerechtigkeit erheben. Die Vertreter dieser sozial-religiösen Reformbewegungen traten nicht mit einheitlichen Forderungen auf. Die daran beteiligten

sozialen Gruppen und Schichten beantworteten die Hauptfragen - besonders die nach sozialen Reformen und der Beteiligung der Volksmassen am anti-englischen, anti-kolonialen Kampf - unterschiedlich.

Es sollte z.B. nicht übersehen werden, daß sich Angehörige feudaler Kreise der Bewegung zu bedienen suchten, um ihr verlorenes Territorium und damit ihre absolute politische Macht zurückzugewinnen. Unter dieser Blickrichtung verdienen ihre anti-englische Einstellung besonders in der Sicht der späteren Entwicklung der indischen Befreiungsbewegung und ihre Auseinandersetzungen mit den progressiven bürgerlichen Kräften Beachtung. Unabhängig davon drückten sich in den Ideen von der Gleichheit aller vor Gott und in den Bemühungen, die Gerechtigkeit des frühen Islam auf dem Wege des Kampfes gegen reiche feudale Landbesitzer herzustellen, revolutionäre, bäuerlich-demokratische Gedanken aus. Sie richteten sich gegen alle feudalen Grundbesitzer, unabhängig von ihrer Religion und Kastenzugehörigkeit und äußerten sich in Bengalen, Bihar und später den pushtunischen Gebieten im Kampf gegen hohe Steuern und ungesetzliche Abgaben. Darin widerspiegelten sich die Interessen breiter Schichten der Bauernschaft, der Händler und Handwerker. W.W. Hunter schrieb, daß "the presence of Wahabis in a District is a standing menace to all classes...possessed of property or vested interests".[69]

Auf den sozialen Charakter der Namdhari-Bewegung wurde schon hingewiesen. Dazu noch ein weiteres Beispiel. Eine Gruppe von reichen Sikh-Sardars aus Amritsar und reich gewordener Würdenträger des Goldenen Tempel beeilte sich, dem Gouverneur in einem Brief vom 16. Mai 1872 ihre unerschütterliche Loyalität zu bekunden und sich von den Namdhari zu distanzieren. Ihre Loyalität gegenüber England führte sie sogar so weit, die Kukas zu ihren "Todfeinden" zu erklären.[70] Sicherlich war es ein zufälliges Zusammentreffen, daß der Indian Statesman nur wenige Tage später den Grund für diese Haltung enthüllte und damit überzeugend die These von der Klassenharmonie im Rahmen der Religion entkräftete. In dem Artikel hieß es: "There can be no doubt as to the loyalty of Umritsur. Its Sirdars so long as they are allowed to enjoy their revenues in peace will be loyal; from its priests there is not much to fear."[71]

Der sozial-religiöse Charakter, den die indische Reformbewegung durch das gesamte 19. und die ersten Jahrzehnte des 20. Jh. zeigte, ist zwar typisch für Länder wie Indien, doch nicht typisch indisch. Friedrich Engels bemerkte in seinem "Ludwig Feuerbach", daß allgemeinere geschichtliche Bewegungen oft ein religiöses Gepräge annehmen, jedoch auf die ersten Stufen des Emanzipationskampfes der Bourgeoisie beschränkt sind. Das erkläre sich weniger aus dem Herzen des Menschen und seinem Religionsbedürfnis, als vielmehr aus der ganzen mittelalterlichen Vorgeschichte, die keine andere Form der Ideologie kannte als eben die Religion und Theologie.[72] Daher kann die Reformbewegung in Indien im Allgemeinen als Präludium für das politische Erwachen des Landes bezeichnet werden. Sie war zweifellos Ausdruck eines erwachenden nationalen Bewußtseins, wozu auch liberale fortschrittliche Ideen Westeuropas beigetragen haben, wenngleich dies nur mit Einschränkungen hinsichtlich der Bewegungen der Wahabiten und der Namdhari gilt. Doch auch für sie trifft zu, daß sie mit ihren Programmen für den Wiederaufbau in sozialer und religiöser Sphäre und ihrer guten Organisation[73] bereits nationale Reichweite erlangten, selbst wenn der Begriff "national" hier nicht den großen Raum des indischen Subkontinentes umfaßt.

Anmerkungen

1 Die Proklamation der englischen Königin versprach u.a. die verstärkte Aufnahme von Indern in den Verwaltungsapparat. Tatsächlich jedoch konzentrierte sie sich verstärkt auf die indische Aristokratie als Gegengewicht gegen die Kräfte, die eine nationale

Unabhängigkeit des Landes anstrebten, im Interesse der Erhaltung der englischen Herrschaft.

2 Siehe besonders G.V. Joshi, Writings and Speeches, Poona 1912; D. Naoroji, Essays, Speeches and Writings, ed. by C.L. Parekh, Bombay 1887.

3 E. Thompson, G. Garratt, Rise and Fulfillment of British Rule in India, 1935, p. 492 f.

4 Siehe D.P. Mukerji, Diversities, Delhi 1958, p. 164; L. Rai: Young India, New York 1916, p. 114.

5 R.P. Dua, The Impact of Russo-Japanese (1905) War on Indian Politics, New Delhi 1966.

6 Siehe Sedition Committee Report - 1918, Calcutta, 1919, p. 17; K.K. Datta, History of the Freedom Movement in Bihar, vol. I, Patna 1957, p. 107; H.P. Mody, The Political Future in India, London 1908, p. 72 f.; K.Ch. Ghosh, The Role of Honour - anecdotes of Indian martyrs, Calcutta 1965, p. 54 ff.; Panjabee (Lahore), April 28, 1906, p. 1.

7 I.M. Reisner, Očerki klassovoi bor'bi v Indii, Moskva 1932, str. 20 ff.; siehe auch S. Fuchs, Rebellious Prophets - a study of Messianic movements in Indian religions, Bombay 1965, p. 191.

8 Wie z.B. in Captain Bingleys Studie über die Sikhs. A.H. Bingley: Sikhs, Simla 1899, p. 27; siehe auch Government of India, Foreign Department, Confidential, B, 1911, No. 63, p. 6 f. (diese und die folgenden Akten der indischen Regierung stammen aus dem National Archives of India.); typisch für diese Auffassung sind auch D. Rothermunds folgenden oberflächlichen Bemerkungen: "Kaum waren die Sikhs unterworfen, so stellten sie sich loyal auf die Seite der neuen Herren." D. Rothermund: Die politische Willensbildung in Indien 1900-1960, Wiesbaden 1965, S. 10.

9 Siehe dazu D. Domin, Die Rolle der Sikhs im Aufstand 1857/59 in Indien unter besonderer Berücksichtigung der Grundzüge der britischen Politik im Panjab seit 1847 und deren Auswirkungen auf die Sikhs, Phil. Diss., Karl Marx-Universität, Leipzig 1968.

10 Siehe auch P.S. Kairon, Punjab's Role in Freedom Struggle, in: Indian Freedom Struggle Centenary 1857-1957, New Delhi, p. 275 f. Nicht zuletzt sei daran erinnert, daß das Punjab die letzte Provinz war, die von England 1849 annektiert wurde.

11 Die Bewegung, die ihren Ursprung in den arabischen Ländern hatte, erhielt ihre feste Form in Indien unter Ahmad Barelvi (1786-1831); über die Bewegung s. auch K.A. Wadud, The Mussalmans of Bengal, in: A. Ghosh, Studies in the Bengal Renaissance, Calcutta 1958, p. 463-476.

12 S.B. Chaudhuri, Civil Disturbances During the British Rule in India (1765-1857), Calcutta 1955, p. 50 f., 74 ff.

13 Ein Land, beherrscht vom Islam.

14 Ein Land, beherrscht von Nicht-Muslims.

15 K.M. Ashraf, Muslim Revivalists and the Revolt of 1857, in: P.C. Joshi: Rebellion 1857 - a symposium, New Delhi 1957, p. 80; K.M. Ashraf, The Hindu-Muslim Question and our Freedom Struggle (Unveröffentlichtes Manuskript), p. 9 f.

16 S.B. Chaudhuri, p. 95 ff.

17 K.M. Ashraf, Hindu-Muslim Question, p. 10; K.M. Ashraf, Muslim Revivalists, p. 84; Novaya istoriya Indii, Moskva 1961, str. 274 ff.

18 R.C. Majumdar, Three Phases of India's Struggle for Freedom, Bombay 1961, p. 9 ff.

19 Zitiert in I. Reisner, str. 115 f.; auch S. Fuchs gibt zu, daß die Hindus argwöhnisch die Aktivität der Wahabiten verfolgten, letztere nie in einen offenen Konflikt mit ihnen gerieten. S. Fuchs, p. 191.

20 M.G. Ranade, Essays on Indian Economics, Bombay 1899, p. 227.

21 K.M. Ashraf, Hindu-Muslim Question, p. 12.

22 K.M. Ashraf, Muslim Revivalists, p. 93.

23 K.M. Ashraf, Hindu-Muslim Question, p. 13; S. Fuchs leistet der objektiven Geschichtsschreibung einen schlechten Dienst, wenn er die aktive Teilnahme der Wahabiten an dem Aufstand völlig in Abrede stellt und dies damit begründet, daß sie für eine rein mohammedanische Bewegung waren und die Hindus ebenso wie die Engländer haßten (S. Fuchs,

p. 189). Damit hilft er lediglich reaktionären kommunistischen Kräften, die sich in der Vergangenheit wie der Gegenwart bemühen, beide Religionen gegeneinander auszuspielen und damit nicht nur die fortschrittliche Entwicklung hemmen, sondern eine ernste Gefahr für die nationale Einheit Indiens darstellen.

24 Ebenda, p. 184.

25 Novaja istorija Indii, Moskva 1961, str. 202; K.M. Ashraf: Muslim Revivalists, p. 78.

26 Ebenda, p. 78.

27 L.R. Gordon-Polonskaja, Musul 'manskija tečenija v obščestvennoi mysli Indii i Pakistana, Moskva 1963, str. 67.

28 Amrita Bazar Patrika (Calcutta), October 4, 1872 - Murder of Chief Justice Norman in Calcutta.

29 Ebenda - die Bewegung "have been preaching sedition to the English Government this half a century, that they have been organising themselves into a society and a military society have been most clearly proved. That they are a cautious, intriguing, bold, prereservering, secret sect, that their movements are all secret, that their presence everywhere from Sittana to Furreedpore can never be suspected..."; auch K. Singh: The Sikhs, London 1953, p. 70.

30 Indian Statesman, January 30, 1872 - The Kukas.

31 S. Fuchs, p. 192; siehe ähnliche Äußerungen von S. Gopal in: British Policy in India 1858-1905, Cambridge 1965, p. 98 f.

32 Großes Verdienst gebührt Nahar Singh, der dem Historiker in bisher zwei Dokumenten-Bänden wertvolles Archivmaterial aus Indien und Pakistan zur Verfügung stellte und damit der Forschung auf diesem Gebiet einen starken Impuls gab. N. Singh, Gooroo Ram Singh and the Kuka Sikhs - rebels against the British rule, Delhi, 1965 (im folgenden: Documents, vol. I); N. Singh, Gooroo Ram Singh and the Kuka Sikhs - The Kuka massacre 17th & 18th January 1872, New Delhi 1966 (im folgenden: Documents, vol. II).

33 K. Singh, The Sikhs, London 1953, p. 70.

34 N. Singh, A Short Account of the Kukas or Namdharies (Torchbearers of India's freedom struggle), Delhi, n.d., p. 1 f.; dazu und zum Beginn der Namdhari-Bewegung siehe auch: Government of India, Foreign Department, Proceedings Nos. 154-57, dated the 2nd February 1867 - from T.H. Thornton, Secretary to Government Punjab, to J.W.S. Wyllie, Offg. Secretary to the Government of India.

35 M.M. Ahluwalia, A Brief Sketch of the Namdharis (Pioneers of Indian freedom struggle), Delhi 1964, p. 1 ff.; M.M. Ahluwalia: Kukas - the Freedom Fighters of the Panjab, Bombay 1965, p. 42 f.

36 M.M. Ahluwalia, A Brief Sketch, p. IV; M.M. Ahluwalia: Kukas, p. 35 f. - Über die Anhänger Ram Singhs äußert er, daß sie meist Bauern, Landarbeiter, ungebildete Zimmerleute und Dorfhandwerker waren.

37 Dazu K. Singh, p. 92; G.Ch. Narang, Transformation of Sikhism, Lahore 1946, p. 314; S. Fuchs, p. 92 ff.; N. Singh, A Short Account, p. 3 f.; N. Singh, Documents, vol. I, p. 4; M.M. Ahluwalia, Kukas, p. 2 ff., 47 f.; M.M. Ahluwalia, A Brief Sketch, p. V; N.M. Goldberg, Očerki po istorii Indii, Moskva 1965, str. 15 f.; N.R. Guseva, O sektach v Sikhizme, in: Strany i narody vostoka, Moskva 1967, str. 64.

38 Zitiert in: N. Singh, A Short Account, p. 3.

39 Zum Beispiel Report on the Census of the Panjab, taken on the 17th February 1881 by Denzil Ibbetson, vol. I, Calcutta 1883, p. 137.

40 Ebenda; S. Fuchs, p. 194; M.M. Ahluwalia, Kukas, p. 57; ihr strenger organisatorischer Aufbau in halb-militärischem Stil gab besonderen Anlaß zu Befürchtungen.

41 N. Singh, Documents, vol. I, p. 18 f., Document No. VI - Copy of a letter from Colonel R.G. Taylor, Commissioner and Superintendent, Umballa, to the Secretary to Government Punjab, September 11, 1866.

42 N. Singh, Documents, vol. I, Document No. XI A - The Kuka sect with an account of their leaders, p. 37.

43 Es sei nur daran erinnert, daß dies als Fortsetzung alter positiver Traditionen gewertet werden kann, die sich bis auf die Bhakti-Bewegung zurückverfolgen lassen. Guru Nanak, ihr markantester Vertreter im Punjab, predigte die Gleichheit der Religionen und die Identität von Hinduismus und Islam. Zu einem großen Teil ist es sein Verdienst, daß sich dadurch die Kastenbande lockerten und der Sikhismus mit seiner Toleranz versuchte, dem Haß zwischen verschiedenen Religionen entgegenzuwirken. Ihm wird z.B. auch die Einrichtung der 'langar' (freie Küchen, in denen Speisen an alle ausgegeben werden) zugeschrieben.

44 N. Singh, Documents, vol. I, Document No. XI - A brief narrative of the Kuka sect, with some account of Ram Singh of Bhaini, p. 23 ff.

45 Ebenda, Document No. XI A, p. 30; Document No. XVIII, p. 61; Document No. XXI, p. 82; S.M. Latif, History of the Panjab, Calcutta 1891, p. 594 f.; Government of India, Home Department, August 1872, Nos. 273-284 - "All castes of Hindus and even Muslims may become Kookas, but the converts were chiefly made Jats, Tarkhans, Chamars and Mazhibis...".

46 Report on Census 1881, p. 138.

47 A.H. Bingley, p. 27.

48 A.A. Benediktov, Indijskoe krest'janstvo v 70 godach XIX veka, str. 87.

49 N. Singh: Documents, vol. I, Document No. XI A, p. 37; ebenda, Document No. VII - Memo on Ram Singh and the Kukas by J.W. Macnabb, late Offg. Commissioner, Ambala Division, dated 4th November 1871, p. 143 f.

50 Unter anderem berichtete der Distrikt Superintendant der Polizei von Ferozpur, Leutnant Hamilton, daß Ram Singh versprach, nur 1/5 als Abgaben zu erheben. Ebenda, Document No. I - Memo regarding Gooroo Ram Singh, of a new sect of Sikhs, "JAGIASIS", gathered from confidential communications from various officers in the Punjab, p. 3.

51 Punjab District Gazetteers, vol. XV A, Ludhiana District 1904, Laore 1907, p. 29; N. Singh, Documents, vol. I, Document No. XX, p. 63; Document No. XXXI - Remarks by the members of the G.G.'s Council on the Report for 1868, p. 101; Document No. VLI, p. 144 f. ... "I think the natural deduction from the above is that the movement has become (whatever it was in its beginning) a political and not a purely religious movement...".

52 N. Singh. Documents, vol. I, Document No. XLVIII - Chiefs of the Kuka sect, pp. 156-163; Document No. XLIII, p. 128; Document No. I, p. 4.

53 Ebenda, Document No. VI, p. 16; diesem und ähnlichen Berichten über die "war-like" Sikhs, die "panting to recover their much loved freedom and to restore the glories of their sect", verdankt Ludhiana die Verstärkung durch zwei Gurkha-Regimenter und sein erstes Telegraphenamt. Taylor hatte die Regierung gewarnt, daß Ludhiana "is unprotected in the midst of 'Jat' population, who have got this Kuka wind effectually into their heads". Ebenda, p. 17.

54 Ebenda, Document No. XLII - Alleged connections of Ram Singh, the Kuka Guru with the murder cases at Amritsar and Raikote. Movements of certain Kukas, p. 122 ff.

55 Siehe Government of India, Home Judicial, Progs. 45-61 of 29th July 1871.

56 M.M. Ahluwalia, Kukas, p. 82 ff.

57 Punjab District Gazetteers, vol. XV A, Ludhiana District 1904, Lahore 1907, p. 29 f.

58 N. Singh, Documents, vol. II, Document No. 9 - A summary of events from 11th to 18th January 1872 prepared in the Judicial Branch based on the correspondence available, p. 70; siehe auch den Brief von T.D. Forsyth an den Sekretär der Punjab-Regierung, in dem er sich in höflichen Entschuldigungen hinter Cowan stellt. Ebenda, Document, No. 22 A, pp. 117-120.

59 Ebenda, Document No. 5 H, p. 36 f.
60 Punjab District Gazetteers, vol. XV A, Ludhiana District 1904, Lahore 1907, p. 30.
61 N. Singh, A Short Account, p. 5; Government of India, Foreign Department, Political A, Progs. 39-49 of February 1872, Confidential Police Report dated the 7th October 1871; Home Judicial, Progs. 52-53 dated 13th January 1871. N. Singh, Namdhari itihas, p. 110 f. (in Punjabi).
62 Dazu A.N. Halfin, Posol'stvo Baba Ram Singha v Turkestan v 1879 g., in: Sovetskoe Vostokovedenie, 1957, No. 2, str. 153 ff. A.N. Halfin: Kuki..., in: Nauka i Religija, 12/1966, str. 60-63. P.C. Roy, Gurcharan Singh's Mission in Central Asia, in: Indian Historical Records Commission Proceedings, vol. XXXIV, Part II, Trivandrum, December 1958; Government of India, Foreign Department, Political-Secret, Progs. 558-599 of January 1882; Foreign Department, Political-Secret E, Progs. 40-95 of January 1884.
63 N. Singh, Documents, vol. I, Document No. VI, p. 18 f.
64 S. Fuchs, p. 181.
65 Zitiert in: W.W. Hunter, The Indian Mussalmans, London 1872, p. 39.
66 S. Fuchs, p. 181, 191 f.
67 N. Singh, Documents, vol. II, Document No. 4 G - Brief an den Commissioner of Ambala Division, 17th January 1872, p. 23; siehe auch: The Friends of India, February 8, 1872 - The Kuka Executions.
68 N. Singh, Documents, vol. II, Document No. 17 A, p. 109 f.
69 W.W. Hunter, p. 106.
70 N. Singh, Documents, vol. II, Document No. 58 A, p. 228 f.
71 Indian Statesman, January 30, 1872 - The Kukas.
72 F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: Marx/Engels, Ausgewählte Schriften Bd. II, Berlin 1957, S. 353 f.; noch deutlicher ausgesprochen finden sich diese Gedanken in seinem Buch: Der deutsche Bauernkrieg, Berlin 1965; siehe auch J. Nehru: The discovery of India, Bombay 1961, p. 361.
73 Für die Namdhari war die Ernennung von Subas für die einzelnen Gebiete, als Vertreter des Guru, die Grundlage einer stabilen Organisation, die von einer hohen Qualität der gesamten Bewegung zeugte. Erwähnt sei auch noch ihr gut ausgebautes Nachrichtenübermittlungssystem. Dazu: Government of India, Foreign Department, Political A, Progs. 111-112 of March 1867; R.H. Davies, der Lieutenant-Governor des Punjab schrieb in einer Note vom 26. Februar 1872... "The strength of the Kuka sect is much increased by the completeness of its organisations." In: N. Singh, Documents, vol. II, Document No. 48, p. 197.

Summary

On the National and Social Character of the Religious Reform Movements of the Wahabi and Namdhari in the Punjab of the 19th Century

In the middle of the 19th century and especially during the first decades of the 20th century, new social-economic conditions began to develop in India. These historical progressive bourgeois forces grew slowly and under great difficulties because of the colonial status of the country. Inspired by the liberal ideas of the West and the democratic rights as they existed in England, they took over the leadership of the national movement. Because of the weak development of those new forces in the 19th century national thoughts and feelings were mainly expressed in social-religious reform-movements. This seems to be typical

for countries like India. The Wahabi and Namdhari stirred their movements in this direction too. Though they fought outwardly for defence of their religion, at the same time it was a political and social movement. Its strong religious bias was later on misused by communal forces. Apart from being religious reforms of Islam and of the religion of the Sikhs it was an attempt to restore the old political power in the frame of the respective religion. Correctly the British Government considered it as a permanent source of danger to its rule. It was denounced, therefore, as a pure religious reform-movement directed solely towards the renewal of Islam and Sikhism. This concealed the intensive social struggle of large groups of the peasantry, handicraftsmen and small traders against the feudal upper classes. It also helped the British Government to win the Indian aristocracy as their ally to stabilize and strenghten its rule.

Mohit Sen

Some Problems of Modern Indian History

It is essential to clarify at the outset that in the present essay modern Indian historiography refers to the attempts by contemporary Indian historians to understand and to interpret the modern period of Indian history. There is, undoubtedly, a great deal of work being done by contemporary or near-contemporary Indian historians on the earlier stages of Indian history. A growing and increasingly influential school of Marxist historians is asserting itself in this sphere. In many ways it would, perhaps, have been more appropriate on the present occasion to have attempted to write on the different trends and conflicts, representing different contemporary class interests and viewpoints, that have already clearly emerged in this sphere. But considering also the questions of equipment and competence it is possibly wiser for the present author to confine himself to the modern period with which he is relatively more familiar or, at any rate, with which he is more directly engaged.

It is necessary to add, moreover, that the problems which will be mentioned in this context are essentially problems which confront the Marxist historian as he seeks to present as well as to interpret the modern period of Indian history. What is worthy of notice that these problems also present themselves, perhaps not so centrally, to other serious historians of this period who, while not Marxists, are obviously dissatisfied with the trammels imposed by the conventional historical approach. This is a good example of the pervasive influence of Marxism, though it also imposes certain added responsibilities of studies in depth on the Marxist historians.

The first problem to be considered is the question of periodisation. When does the modern period commence? The general answer that it commences with the development of capitalism as first the leading and then the dominant mode of production only elicits the further question as to when exactly this phenomenon occured? To what extent was the Asiatic mode of production itself - it would appear to the present writer that for India, at any rate, this concept has more validity than the serial primitive communism - slavery - feudalism that some other Marxist scholars have preferred - producing extended reproduction, bases on commodity production, which was leading inexorably to the capitalist mode of production? How far was Marx correct (or how far has he been correctly understood) in pointing to the absence of any social evolution (or even strong tendencies in that direction) as one of the features of the Asiatic mode of production? How far, further, was it correct to characterise the British conquest as the unconscious tool of history, in the sense of progressive development even if progress resembled the pagan idol who would not drink nectar except from the skulls of the slain? How far, finally, and in what way did the indigenous capitalist relations of production develop during the time when British imperialism ruled India? - a question which takes us back to the celebrated "decolonialisation" debate in international Marxist circles in the late 1920s.

As far as can be ascertained the viewpoint is gaining ground that the beginnings of modern India, in the sense mentioned above, can be dated from the end of the Mogul empire whose break-up signified far more than the mere break-up of a powerful and illustrious dynasty. This break-up does not seem to be a regression from the centralised monarchical system based on the village community to conditions of separate "feudal" kingdoms based on the assertion of feudalism as against the Asiatic mode. On the contrary it would appear as if the process signified rather the emergence of "national" markets, the rise of nationalities and the assertion of commodity production as well as trade (or it may, perhaps, be better put the other way around) within the manageable limits of nationality rather than subcontinental

dimensions of the whole of India. In this regard, particular attention should be devoted to the historical development at this time of the Maharashtrians, the Bengalis, the Jats, Rohillas and the Sikhs. Undoubtedly, the picture is full of criss-crosses, of conflicting shades and images but still the totality is one of a shift in a particular direction - of the incipient stage of the formation of Indian nationalities as the start of the subcontinent as a whole moving on to the capitalist stage of development. And, indeed, one need not be particularly apologetic or awkward about the confusion since other continents or subcontinents have gone through similar "times of trouble". A peculiarity of the groping of India on to the new stage of its evolution is that the novel forms of economy and of its articulation in the superstructural level appear to have been stronger at the periphery and margins rather than in the heartland region. Indian civilisation has its moving focal points of growth.

Another point worth noting is that the gradual break-down of the Asiatic mode of production was taking place simultaneously with the emergence not so much of the "really revolutionary" bourgeoisie rooted in one or another form of commodity production (though this, too, was happening), as of the merchant and usurious bourgeoisie typified in the prominent banking houses of the Seths and the Chettys. And their mode of enrichment appears to have been pronouncedly parasitic in that they acted as financiers of the wars of conquest or of defence. They gradually became ever more powerful in the different courts, got assigned to themselves various functions as the gatherers of taxes and collectors of land revenue as well as increasing their grip on such urban handicrafts as existed in the towns, apart from the official karkhanas. They also stepped in as moneylenders who enabled the village communities and private peasant proprietors to meet the increasing exactions of the ruling class, which performed increasing less of its productive functions but grew increasingly rapacious at the same time. While they certainly suffered from the shifting fortunes of war and often sections of them faced temporary ruin, they also thrived on the process of breakdown while doing little to bring about a higher and more productive apparatus. Still, it will not do to overlook the point, which Marx himself stressed, that for the development of capitalism there was needed a qualitative expansion of money and also the concentration of money in a few hands - hands that were actuated by the passions of a "rational miser" and not by feudal profligacy. In that sense, the Indian merchants and moneylenders, who certainly advanced their fortunes at this time, were preparing the preconditions for extended capitalist development.

The tardy, far more painful and reactionary features of what Marx has called the second way of capitalist development, and to which Maurice Dobb and Takahashi have drawn such fruitful attention, should not make us overlook the fact that it, too, is a way of capitalist development. Therefore, it will not do, as some Marxist scholars have done because of taking too literally and dogmatically statements about the "regenerative role" of the early phase of British rule, to point to the absence of developed commodity production and of a large number of privately-owned manufactories in India in the mid-eighteenth century as decisive negative evidence as to the absence of capitalism and therefore, of modernity in India at that time. India seems to have embarked on the second way of capitalist development when the British conquest intervened.

All the evidence that has now accumulated leads irresistibly to the conclusion that British rule in India was a great historical regression. The sheer destructiveness of it, the blight that it spread upon the economy, the tearing up of the roots of whatever incipient modern economic development was taking place, have few parallels in history. What of the elements of modernity that it introduced - the railways, telegraphs, the bringing about of the "great desideratum" of private property in land, the build-up of an intelligentsia equipped to face the problems of modern civilisation? One obviously would not deny that all this took place contemporaneously with British rule but given the background of the stage of development that India had reached, it all amounted to very little compared with the destruction of indigenous capitalist tendencies that had already begun to assert themselves. The physical destruction of the skilled artisans, the deliberate spoilation of the merchants, the crushing

burden on the peasantry which left it with less than subsistence and introduced it to the decennial devastation of famines, the blocking off of all avenues of productive investment, the forcible implantation of feudalism and semifeudalism on the ruins of the Asiatic mode when that mode was itself giving birth to a higher mode of production and the continuous drain of wealth for one-and-a-half centuries - all this creates a debit position of overwhelming weight.

Much is made of the so-called unity that India achieved as a result of the British conquest. To those who refuse to be deceived by the talk of Pax Britannica and, indeed, who do not argue at that level, the thesis is offered of the formation of the national market. Again, no one could possibly deny that there was a measure of political unification and that goods could travel, within a reasonable period, from one extremity of the country to the other. But this is not at all the same thing as the formation of an all-India market. It was a forced, artificial growth suited to the needs of the British imperialist traders and industrialists and a very thin stratum of the Indian merchant-usurer-monopolist class (the latter emerging at a very late stage of British rule, the last three decades or so). It was not the outgrowth of nor supported by the development of indigenous commodity production, to say nothing of industrial production. As a matter of fact, it would be truer to say that this artificial, forced all-India conglomeration rested upon the destruction of the various regional markets (roughly corresponding to the various Indian nationalities), the later ensemble of which could give rise to - and in the contemporary period is probably giving rise to - the genuine all-India market. It is, perhaps, true to say that insufficient attention has been paid to the scale of operations conducive to the early development of capitalism. Certainly, in India in the latter half on the 18th century and the early years of the 19th century this aspect would seem to merit crucial attention.

The traditional Marxist elaboration about the link with the world market, the dragging of the Indian economy on to the stage of global operation, appears to carry with it, for some commentators at least, an element of approbation. It would seem that this might be likened to a widening of horizons and extension of the space in which Indian economic operations would henceforth be carried out. As a matter of fact this linkage was nothing but an unmitigated disaster, from the consequences of which the Indian economy has yet to recover since the linkage continues to be a predominant fact. It was the tying of the Indian economy to a type of international division of labour which condemned it not merely to be the producer of raw materials and semiprocessed goods, not only compelled it to be on the disadvantageous end of unequivalent exchange but literally pumped out its resources for the enrichment of the metropolitan economy. It is surely, stupidly schematic to argue that since the development of national economies requires world links and since it was under British imperialism that such links developed in the case of India, hence this should be marked down, as it were, to the credit side of British rule. The avoidance of schematism requires strict adherence to the most impartant, perhaps, of all Marxist theses, namely, concrete examination of concrete conditions, adherence to the thesis that truth is always concrete. Such studies as do exist, whether done by the earlier Indian economic historians or by some Marxists in the recent period, leave one in no doubt that with the abandonment of the methods of open plunder in the earliest phase and its substitution by the more camouflaged methods of trade or the so-called export of capital in the imperialist stage, the spoilation was not mitigated even if the form becam more sophisticated.

The conclusion that one reaches about the essentially negative role of the British intervention in Indian history is one that has consequences beyond this particular concrete case. It leads one to question the entire contribution made by capitalism to world historical development. Even if we leave out the enormous damage inflicted to the world productive processes by the continuation of capitalism into its imperialist and state-monopoly stages and even if we take the earlier phase of its progressive development, one could reasonable argue that while capitalism did vastly increase the productive forces of certain areas of the world, it did so at the expense of vast areas of the globe whose entire development was

held up, distorted and in many instances, reduced to nought by the capitalist stage of world history. If India turns out to be a negative example, then what are we to say of the other vast areas of Asia, Africa and Latin America? After all, some Latin American countries excepted, India was the most developed of the newly-independent states when the Vasco da Gama epoch of world history came to a close.

Simultaneously with studying the consequences of the British intervention, there is need to take up the problem of what were the productive forces and the new relations of production developing within the overall context of the stagnation and destruction brought about by British rule. It is, perhaps, true to say that Marxist and most other modern anti-imperialist historians of modern India concentrated upon debating the exakt damage done by the British conquest to the Indian economy. This was only natural in the period when the main problem confronting all healthy minds in India was that of British rule and the need to give as much intellectual ballast as possible to the national movement. The situation has changed with the advent of freedom and attention is turning, albeit too slowly, to the question of the degree as well as the character of capitalist development in India in the period of British imperialist rule. It is this development that formed the basis for the contradictory nature of the capitalist path adopted by the Congress leadership - as well as the contradictions within that leadership - in the independence period.

Here, again, the two ways of capitalist development mentioned by Marx and brought prominently to the fore, in particular, by Maurice Dobb and Takahashi, have great relevance. In the first place it enables Marxists to avoid the restrictive nature of the previously widely-accepted categorisation of the native bourgeoisie into compradore and national. The compradore were those who were complete agents of the imperialists while the national bourgeoisie was that section which was, by and large, anti-imperialist, even if not consistently so. Later this concept was refined by the Chinese Marxists into the bureaucratic dompradore capitalists and the national bourgeoisie. In India, in any event, the evolution of the Indian capitalist class does not seem to have followed the lines of this categorisation. Given the conditions of the emergence from the Asiatic mode and then the cramping context of British rule, the predominant trend was for the Indian capitalist class as a whole, in general, to follow the second way of capitalist development - the merchant-usurer or usurer-merchant building up the essential minimum money through exploitation in line with the production relations obtaining at the time. This is quite clear if one goes through the history of any of the leading capitalist groups operating in the country even today, e.g., the Tatas and Birlas. Usurers, trade, contracting and, of course, outright swindling - these were the methods employed. These characteristics have remained even today despite the considerable industrial base built up subsequently. There is little enough evidence to show the emergence of the capitalist class from the process of polarisation among the petty commodity producers.

An interesting point has to be mentioned here, lack of attention to which has given rise to much unnecessary misunderstanding among some Marxist historians of India. The facts show that after some time the Indian capitalist class did begin acquiring something of an industrial base. Textiles, sugar, cement, iron and steel, jute mills, tea plantations and a very meagre amount of engineering industries. These facts are adduced, by some Marxist scholars, to attempt to deny the predominance of the second way of capitalist development in India. Their argument is buttressed, so they imagine, by the facts of British opposition to this aquiring of an industrial base. This shows a rather lamentable lack of understanding of the second way of capitalist development, all the more deplorable in those who have had the opportunity to read Takahashi on the application of this concept to Japanese developments. The second way points to a different genesis from the first way and hence to the tardy pace as well as the heavily attendant reactionary features. It does not point to the total absence of capitalist development nor to the progress of this development to the point of aquiring an industrial base. Moreover, under conditions of imperialist rule even this second way of development had an oppositional role to play and would and did encounter serious opposition

from the imperialists, particularly after it began to move, however gingerly, on to the phase of building an industrial base. At the same time its genesis and also its attendant, continuing reactionary features gave it (i.E., the capitalist class evolving in that fashion) a strong propensity to compromise and a considerable anti-mass bias. This conceptualisation, somewhat arbitrary as all conceptualisation must be, helps better to explain the specific nature of Indian material developments as also its ideological reflex than the old dichotomization of the Indian bourgeoisie into compradore and national. Undoubtedly some polarisation must have been going on among the petty commodity producers leading to the emergence of the "purer" and more revolutionary bourgeois type but evidence seems to be lacking on the point. It would appear that this process is a very late development making a significant appearance only in the last years of the third decade of the present century and becoming influential only in the post-independence period.

Turning to the ideological-political reflection of these processes, as embodied in the development of the programme as well as policies of the national movement, one enters upon another fruitful field of study which has been relatively better explored than the material base upon which it all grew. But here, too, the trend towards a particular stereotype - the pace was set by the eminent British Marxist, R.P. Dutt - has had somewhat baneful effects. It was somewhat easy and it would still seem correct to assert that the bourgeoisie was the class leader of the national movement. Perhaps, it would be still more accurate to say that the bourgeoisie as a class benefitted most as the national movement proceeded and as it triumphed in the shape of a transfer of power in 1947. It is to be added that the approach towards an understanding of the bourgeoisie and of its political representatives was itself somewhat defective. This is very evident in the analysis of Gandhiji made by R.P. Dutt and which became the mould into which Indian Marxist thinking on this phenomenon tended to pour itself till the last decade. The analysis was that the political representatives of the bourgeoisie only indulged in mass movements as manoeuvres and as pressure upon imperialism and that it would inevitably betray the national movement as it gained in depth and sweep. The proneness to compromise on the part of the dominant leadership of the national movement was certainly very pronounced and ample factual material could corroborate this point. Nevertheless, the anti-imperialist, oppositonal tendency was equally a reality which the facts also proclaimed but which tended to get ignored. The dual character and dual role of the bourgeoisie and its political representatives was not properly understood and this vitiated much of the Marxist analysis of the national movement. This defect has now been largely remedied. But till it was done the impact of Marxism on the new generations and the very mind of India was gravely affected. More or less, a present was made of the national movement and the inspiration that could be derived from it to non-Marxist and even anti-Marxist ideological trends.

A closer study of the national movement - that ideological reflex of the contradictions in the material base of colonial India - would seem to reveal a factor that has been hitherto, largely, missing in the analysis of the national movement. This concerns the role of the intelligentsia. There has been a tendency among Marxist scholars to take far too literally and dogmatically some of the statements of Kautsky and of Lenin as to the so-called dependent or derivative role of this stratum. Recent experience, while confirming the instability of this stratum both economically and ideologically, has revealed that, under certain conditions and for a particular period, the intelligentsia could play a relatively independent role. Recent experience has further emphasised that sooner or later this stratum in the shape of its leading representatives tends to come under the influence or veer round to the positions of either the bourgeoisie or the working class. It would seem that such an analytical framework could be helpful in understanding the role of some of the outstanding leaders of the national movement, particulary persons of the stature of Tilak, Gandhiji and Jawaharlal Nehru.

It is worth noting that the intelligentsia in India was born prior to and independently of the evolution of the bourgeoisie either in its pre-industrial or post-industrial phase.

One can say further that the leadership of the national movement tended overwhelmingly to be drawn from this stratum. The so-called liberal professions provided the bulk of the top and a good portion of the middle leadership of the national movement. This is true of the First War of Independence (1857) as well as of the Indian National Congress. Incidentally it might be mentioned that unlike Marx himself, whose writings on the 1857 Rebellion were not too widely known till about some fiftheen years ago, many Marxist scholars tended for quite some time to write off this great event as something akin to a feudal counter-revolution, though with national overtones. Only in the recent period has there been knowledge about and better understanding of the Wahabi influence, of the role of the Court of Mutineers of the great General Bakht Khan. It is true that a good section of the newly emerged westernised intelligentsia were opposed to the Rebellion on the ground that it would lead to what they considered was feudal revivalism. But recent researches have revealed that this opposition was not as widespread nor so permanent as was once believed. In any event it is not always that contèmporary evaluation is either correct or to be taken at its face value, apart from the fact that at that period the intelligentsia itself was bifurcated into what can be categorised as the Traditionalists and the Modernists - the former being as much a part of the intelligentsia as the latter. It is, finally, an acknowledged fact that the memories of 1857 played a radical, anti-imperialist role inspring the future generations of the radicalised youth, particularly the intelligentsia.

As for Tilak, Gandhi and Nehru - their ideology, their platforms and their policies - represented a coincidence of interest between the intelligentsia, the bourgeoisie as well as the general masses. This applies even more to the outlook as well as the practice of Subhas Bose. It has to be recognised, further, that the mass awakening till the middle of the third decade of the present century was almost entirely the work of these leaders, these representatives of the intelligentsia. Beginning with the end of the second decade and more especially in the forties onwards the representatives of the Indian working class came prominently on the scene, though till the very end of the struggle for freedom they were very far from attaining anything like a predominant role. It is also true, however, that these representatives of the intelligentsia almost invariably tended to side with the bourgeoisie as against the development of a really revolutionary national mass movement, which could have gone on to anti-capitalist rails. There were fairly strong links, moreover, between these leaders and prominent representatives of the Indian capitalist class, especially the Birlas and, somewhat later, the Tatas. This leaning towards the bourgeoisie can, perhaps, be explained by three factors. First, the intelligentsia came from the small propertied strata and represented, in the conditions of those days, a privileged section as compared to the toiling people. Secondly, internally (contrary to the declarations and analyses of many Marxist scholars) the bourgeoisie had a longer history and was far more economically grounded and politically conscious than the Indian working class, its chief contender for influence over the intelligentsia. The industrial bourgeoisie was later in origin and far less widespread than the industrial proletariat which had been brought to life in the concerns of the imperialist industrialists, in the railways and plantations. But as compared to the usurer-merchant bourgeoisie which went on to acquire an industrial base, it was far younger and very much less experienced. Besides, the industrial working class, till the very recent period, never cut loose from the village and scarce acquired the status of a class in itself, let alone a class for itself. Thirdly, there was the contribution of the sectarian approach of the international and national representatives of the working class movement. The tremendous impact of the October Revolution, of Lenin, of planning in the Soviet Union and of its miracle of economic advance, of the militant anti-imperialism of the Third Communist International, were certainly powerful attractive forces. The totality of this influence is most clearly seen - apart from the Communist movement - in the evolution of the outlook of Jawaharlal Nehru, Subhas Bose, the Congress Socialists and the anarchists of the thirties, especially those under the leadership of Bhagat Singh. But the

sectarian attitude, much in evidence in the crucial years 1928-36 (when the corrective of the Seventh Comintern Congress began to be felt), which was unable to synthesise national struggle and olass struggle, which underestimated the importance and influence of anti-imperialist nationalism, which had a totally wrong approach to the problem of buildung proletarian hegemony in the national movement and which both failed to appreciate the oppositional role of the bourgeoisie as well as to make a distinction between the bourgeoisie and important sections of the intelligentsia, did very great damage. This sectarianism and overestimation of the influence of the representatives of the working class was never fully corrected nor even understood till after the 1956 Twentieth Congress of the Communist Party of the Soviet Union. These three factors taken together help to explain why the representatives of the intelligentsia, even the best among them, never went on from their positions of radical nationalism to those of revolutionary democracy as has happened in other countries in the period of the general break-down of colonialism.

In the period after independence certain sections of the intelligentsia went over to act as the representatives of the oligarchic, collaborationist bourgeoisie, others acted as the representatives of that section of the bourgeoisie (very often springing from the petty bourgeoisie) who came forward along the first way of capitalist development in conjunction with the growth of the industrial public sector. But the most important development has been the "proletarianisation" of the intelligentsia, the evolution of the overwhelming majority of it into the white collar working class which increasingly takes to the traditional forms of organisation as well as struggle of the working class. This split of the intelligentsia, of what is popularly called the middle class, is a most important phenomenon which merits the closest attention of the Marxist historian, apart from the contemporary commentator.

Another theme of which mention must be made concerns the peasantry. A fair amount of work has been done on the terrible poverty, impoverishment and exploitation of the peasantry both by the imperialists as well as the feudal elements, joined by the semi-feudal bourgeoisie. Some work has also been done on the final dissolution of the Asiatic mode of production at the village level, the destruction of its most fundamental chracteristic, viz., the unity of agriculture and domestic handicraft industry. But extremely scanty is the work done on the stratification proceeding among the peasantry, the beginnings of the peasant bourgeoisie from the more successful and gradually more protected tenants and the slower but nevertheless observable growth of the agricultural proletariat. The division of the village was not so prominent in the period of the domination of imperialism and landlordism but it was inexorably taking place with the growth of commodity production as well as of capitalism, more properly speaking. This process was speeded up with the world capitalist economic crises (1929-33), especially in areas of assured water supply and greater fertility - the pockets of agrarian capitalism were, perhaps, not so small as was generally believed till recently.

Finally, a few words about the work that is going on and some of which has been produced. It would be, perhaps, correct to say that Marxist historians of modern India, which includes some extremely valuable work being done by Soviet scholars, have done more work on the superstructural aspects than on the material foundations. A great deal of use is being made of Government records, of newspapers, magazines, diaries and other contemporary publications. Census reports, district gazetteers, village records are also used though more sparingly. Accounts or reports by Russian governmental representatives, traders and travellers as well as of Dutch and French records have also been utilised. It may well be that a great deal more of groundwork has to be done before well-substantiated and new revealing generalisations can be made. Nevertheless, it is essential to work with a certain framework of hypotheses which, of course, should be constantly tested and, if necessary, discarded. The right questions need to be asked.

Joachim Heidrich

Zur Genesis der sozialen Frage in Tamilnad (bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts)

1. Als Indien die staatliche Selbständigkeit errang, stand die revolutionäre Umgestaltung der sozialen Verhältnisse noch bevor. In dem Maße, wie seit 1947 die inneren Probleme des Landes nach einer Lösung drängten, schoben sich die sozialen Fragen auf der politischen Ebene in den Vordergrund. In der Zeit des Kampfes um die Unabhängigkeit war ihnen nur eine untergeordnete Stellung zugewiesen worden, obwohl der linke Flügel in der Führung der Nationalbewegung zu Beginn der 30er Jahre die soziale Befreiung als ein entscheidendes Anliegen des nationalen Befreiungskampfes erkannt und verkündet hatte.[1]

Die zunehmende Verelendung der Massen infolge einer verschärften kolonialen Ausbeutung sowie der Aufschwung der antiimperialistischen Bewegung seit dem letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts hatte schon damals die soziale Problematik als politische Aufgabe sichtbar werden lassen und in wachsendem Umfang individuelle Reformbestrebungen ausgelöst. Die allindische politische Organisation der Nationalbewegung, der Indische Nationalkongreß, griff jedoch diese Fragen zu jener Zeit nicht auf. Eine einflußreiche Gruppe unter Führung des "Radikalen" B.G. Tilak wandte sich sogar entschieden gegen jeden Versuch, den Indischen Nationalkongreß auf das Gebiet der sozialen Reform zu drängen.[2] Erst mit der Verwandlung der Nationalbewegung in eine antiimperialistische Massenbewegung nach dem ersten Weltkrieg wurde ein soziales Programm unumgänglich, um alle Schichten des Volkes politisch zusammenschließen zu können. Unter Führung von M.K. Gandhi beschränkten sich in den 20er Jahren die Vorstellungen des Indischen Nationalkongreß von der Lösung der sozialen Frage jedoch auf Wohlfahrtsmaßnahmen für die Unberührbaren und auf eine Reform der vom Kastensystem geprägten Gesellschaftsstruktur durch Aufheben der sozial-rituellen Schranken, durch Gewähren gleicher sozial-ritueller Rechte für die Angehörigen jener Schicht.[3] Eine echte Verschmelzung in der Zielstellung der nationalen Befreiungsrevolution mit den Aufgaben der sozialen Revolution wurde in der Konzeption und im politischen Programm des Indischen Nationalkongresses unter Führung der nationalen Borgeoisie nicht erreicht.

Sind die Ursachen für die begrenzte Aufgabenstellung im Klassenanliegen der Vertreter dieses Programmes zu suchen, so beruht die Konzeption der sozialen Frage auf dem Erscheinungsbild der indischen Gesellschaft der Zeit: eine nach dem Schema der Kastenordnung gestaffelte Hierarchie sozialer Gruppen und Schichten, die die existierende Klassendifferenzierung überlagerte und ein gewisses Eigenleben führte. Es ist eine Eigenart der gesellschaftlichen Entwicklung in Indien bis in den Anfang unseres Jahrhunderts hinein, daß soziale Widersprüche hauptsächlich in Gestalt von Kastengegensätzen auftraten und soziale Bewegungen vor allem als Bewegungen von Kasten, als Streben nach relativen Veränderungen in der Stellung der Kasten oder Gruppen von Kasten zueinander erschienen. Diese kastengebundene Gesellschaftsstruktur bestand fort, obwohl die Grundlage, die sie ursprünglich hervorgebracht und getragen hatte, das Dorfgemeindesystem mit seiner agrarischen Subsistenzwirtschaft, schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vom eindringenden kolonialen Kapitalismus zerstört worden war. Neuartige Bedingungen entstanden im Verlauf des 19. Jahrhunderts und bildeten die Voraussetzung für tiefgreifende soziale Veränderungen, sie sprengten aber den Rahmen des herkömmlichen Sozialsystems nicht.
Das ist der Grund, weshalb die um die Jahrhundertwende und danach verstärkt auftretenden sozialen Bewegungen auch dann, wenn sie zu politischen Bewegungen wurden, eine deutliche Kastenbezogenheit im Hinblick auf ihre Träger und in der Zielstellung beibehielten. Naturgemäß ergab sich dabei ein von Region zu Region unterschiedliches Bild, da das Kasten-

system in jedem historisch-ethnischen Gebiet Indiens seine Besonderheiten besaß. Außerdem verlief die sozialökonomische Entwicklung in den einzelnen Regionen während der Kolonialperiode recht unterschiedlich. Infolgedessen wurden die allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklungsbedingungen in Indien während der Kolonialperiode in zweifacher Hinsicht modifiziert:

1. entsprechend den Besonderheiten des sozialen Systems, wie es zu Beginn der Kolonialperiode in der jeweiligen Region bestand;
2. entsprechend der Spezifik der Klassenstruktur, wie sie sich unter den Bedingungen der Kolonialherrschaft herausbildete.

Unter diesen Gesichtspunkten sollen im folgenden einige Aspekte der sozialen Verhältnisse in Tamilnad in ihrem Werden bis zum Ende des 19. Jahrhunderts dargestellt werden. Das Ziel besteht darin, aus dem Entwicklungsprozeß Bewertungsmaßstäbe abzuleiten, die der Einschätzung der sozialpolitischen Erscheinungen dienen können.

2.1. Das Kastensystem Südindiens und vor allem wiederum das von Tamilnad wurde zu Beginn der Kolonialherrschaft als besonders starr und rigoros in seinen Restriktionen beschrieben.[4] Die traditionelle Sozialordnung zeichnete sich hier im Vergleich zu den Verhältnissen im nördlichen Indien in erster Linie aber dadurch aus, daß die Stände der Kshatriya und Vaisya nur sehr schwach vertreten waren. Die Masse der Bevölkerung setzte sich neben dem "5. Stand" der Unberührbaren aus Angehörigen von Berufskasten zusammen, die der Theorie nach zum Stand der Sudra zählten. Ihr stand die durch soziale Vorrechtsansprüche deutlich abgehobene und der Zahl nach klar unterlegene Minderheit von Angehörigen des Standes der Brahmanen gegenüber. Die krasse Polarisierung der ungleich großen Sektionen der Gesellschaft hatte bei den zeitgenössischen Beobachtern zur Gleichsetzung der nach dem Ständeschema als Sudra eingestuften Bevölkerungsmehrheit mit den Tamilen im Sinne der Grundbevölkerung des Gebietes geführt. Davon zeugt wohl am deutlichsten die in W. Hamilton's East India Gazetteer von 1815 enthaltene Definition des Begriffs "Tamilen": "This is the proper national appelation of the Sudras of all the eastern side of the south of India."[5] Mit dieser Begriffsbestimmung wurden die südindischen Brahmanen (Dravida-Brahmanen) aus der Tamilbevölkerung schlechthin ausgeklammert, da der Begriff kulturell-soziale Kriterien anlegte. Bereits Caldwell[6] hatte aber vor über hundert Jahren in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam gemacht, wie inadäquat die Anwendung der brahmanischen Soziallehre auf die südindischen Verhältnisse überhaupt ist; denn hier nahmen als Sudra aufgefaßte Gruppen insgesamt eine höhere Stellung ein als die Schicht desselben Namens im Norden, sie kamen allerdings in Wirklichkeit unter einer solchen gemeinsamen Bezeichnung gar nicht vor, sondern waren nur unter ihren tatsächlichen individuellen Kastennamen bekannt.[7] Außerdem fielen hier unter den Begriff Sudra auch Gruppen mit anderen Tätigkeits- und Rangmerkmalen, als man sie üblicherweise bei Angehörigen dieser Schicht erwarten sollte. Doch die "unermeßliche Überlegenheit der Brahmanen gegenüber dem Rest der Menschheit"[8] ließ alle Differenzen innerhalb der übrigen Bevölkerung dem außenstehenden und mit der Varna-Ständelehre vertrauten Beobachter als vergleichsweise unerheblich erscheinen.

Die Gegenüberstellung der beiden Sektionen der Gesellschaft in Tamilnad um 1800 hatte ihre Ursache keineswegs nur in den Ranganspruchen des Brahmanenstandes, sondern fußte auf einem realen sozialhistorischen Hintergrund. In der Auffassung widerspiegelt sich zunächst die ursprünglich fremdstämmige Herkunft der südindischen Brahmanen, die ja nach der bis heute gängigen Ansicht mit ihrer Sanskritkultur aus dem Norden hierher gekommen sein sollen. Das reicht aber zur Erklärung der eigentümlichen Erscheinungen in Tamilnad nicht aus. Hier spielten offenbar Faktoren eine Rolle, die mit der Spezifik der Kulturentwicklung in Tamilnad und dem Anteil bestimmter Schichten an der Herausbildung der herrschenden Kultur der Feudalgesellschaft zusammenhängen.

2.2. Die ältesten bekannten Inschriften zur südindischen Geschichte stammen aus den letzten Jahrhunderten v.u.Z. Die verwendete Sprache ist im Gebiet des heutigen Tamilnad eine Frühform des Tamil, während etwa gleichaltrige Inschriften ähnlicher Art im Dekhan sowohl im Bereich des heutigen Maharashtra wie im Telugu- und Kannada-Sprachgebiet dagegen in Lokalvarianten des Prakrit, d.h. einer dem Sanskrit verwandten "Umgangssprache" jener Zeit, abgefaßt sind und die Frühformen der heutigen Regionalsprachen dort erst bedeutend später schriftlich fixiert auftauchen.[9] In der literarischen Entwicklung der dravidischen Völker gibt es eine analoge zeitliche Abstufung, soweit es die Zeugnisse in den späteren Regionalsprachen betrifft.[10] Parallel dazu ist der Einfluß des Sanskrit auf die dravidischen Sprachen unterschiedlich stark wirksam geworden: am geringsten im Tamil, wesentlich stärker im Kannada und Telugu und schließlich im Malayalam, der zuletzt als Sprache und Literaturidiom selbständig gewordenen und dem Tamil am längsten eng verbundenen[11] Hauptsprache der dravidischen Familie. Diese Vorgänge scheinen mit dem relativen Alter der dravidischen Sprachen zusammenzuhängen und in einem fortschreitenden Sanskritisierungsprozeß begründet zu sein, der von Nord nach Süd wirksam wurde.[12] Doch in der Gesellschaft Südindiens selbst vollzogen sich bedeutungsvolle soziale und ideologische Prozesse, die von der neueren Forschung aufgedeckt, jedoch bisher kaum gewürdigt worden sind, obgleich sie Licht auf die gestellten Fragen zu werfen vermögen.

2.3. Die Epoche der Pallava-Dynastie ist im allgemeinen als eine Zeit der Wiederaufnahme und Fortsetzung von Sanskrittraditionen in Tamilnad bekannt, die zwischen dem 7. und 9. Jahrhundert in Kunst und Kultur der herrschenden Klasse großartigen Ausdruck fanden. Wie Dorai Rangaswami[13] hervorhob, war jener Zeitraum aber zugleich auch die Epoche einer weitreichenden Tamilisierung, die neben den Volksmassen sogar den Kriegeradel erfaßte und die Könige zur Identifizierung mit dem Tamil und der Tamilkultur veranlaßte durch Annahme von Tamiltiteln, sowie durch Assimilieren ihrer Familiengeschichte an die tamilische Sangamtradition (statt der puranischen Sanskrittradition). Medium dieses Tamilisierungsprozesses waren hauptsächlich sivaitische Heilige (Nayanar), die wie die etwas später auftretenden vishnuitischen Alvar den Bhaktikult in Tamilnad propagierten.[14] Sie gewannen seit dem 6. und 7. Jahrhundert dem Sivaismus gegenüber dem damals vorherrschenden Jainismus und Buddhismus an Boden.[15] Ihre Hymnen in Tamil wurden in den folgenden Jahrhunderten kanonisiert (Tevaram) und bildeten fortan die Grundlage des sivaitischen Tempelkults in Tamilnad. Auffallend an dieser Bewegung ist ihr "nationaler" Charakter im Sinne der Bezogenheit auf die Tamilsprache und das Tamilgebiet (das damals übrigens keine politische Einheit darstellte!), sowie ihre breite soziale Basis und ihr volkstümlicher Charakter. Das verschaffte der Bewegung eine weit über ihre Zeit fortwirkende Bedeutung besonders auf dem Gebiet der Sprache und Literatur. Die sivaitische Bewegung trug in einem solchen Maße zur Entwicklung des Tamil bei, daß im Laufe der Zeit der Sivaismus mit der von Sanskrit-Einflüssen weitgehend freien Literatur in "reinem" Tamil identifiziert wurde.[16] Aus den Lehren der Nayanar gingen während des feudalistischen Cola-Reiches die verschiedenen Schulen der Saiva Siddhanta-Philosophie hervor, die in der Spätphase der Cola-Epoche, im 13. Jahrhundert, auch in Tamilwerken niedergelegt worden ist.[17] Die Saiva Siddhanta-Tradition hat seitdem als populäre philosophische Strömung bis in unser Jahrhundert ihre Fortsetzung gefunden[18] und lebt in Bemühungen um die Rückbesinnung auf die Werte der Tamilkultur in der Gegenwart weiter.[19]

Unter den Vertretern der sivaitischen Bewegung in Tamilnad der frühfeudalen Pallava-Epoche finden sich Angehörige verschiedenster Kasten und Schichten: Brahmanen, Könige, Kaufleute, Vertreter der großen ackerbautreibenden und landbesitzenden Gemeinschaft der Vellala ebenso wie Töpfer, Weber, Wäscher, Fischer, Jäger und Unberührbare.[20] Auf der Grundlage einer sozialen Konzeption, die ähnlich jener der Buddhisten und frühen Jaina keine Kastenunterschiede anerkannte[21], vertraten die Anhänger des Sivaismus eine gegen den Buddhismus und Jainismus gerichtete mystische Lehre von der Einheit der Men-

schen und dem Dienst aneinander durch Ergebenheit gegenüber einem höchsten Wesen in Gestalt Sivas. Diese Soziallehre ist als Folge der Nachahmung des Buddhismus und Jainismus sowie der Reaktion darauf bewertet worden[22], zumal sich auch die Anhänger Sivas in einer Vereinigung (Saiva Sangam) ähnlich den Sanghas der Buddhisten und Jainas zusammenfanden.[23] Die Kongregation der Saivas hat nach Ansicht von S. Vaiyapuri Pillai[24] aber nur bis in die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts bestanden; danach verlor die Bewegung ihren breiten Charakter und der Bhaktikult ist dann anscheinend nur noch von individuellen Vertretern in der Sprache des Volkes propagiert worden. Die tamilische Saiva Siddhanta-Philosophie wurde schließlich durch die von Sankara und Ramanuja aus der Sanskrittradition in Südindien begründeten sivaitischen bzw. vishnuitischen philosophischen Schulen während der Cola-Epoche mehr und mehr zurückgedrängt.[25] Nilakanta Sastri[26] betont den Gegensatz, der zwischen dem populären Sivaismus jener Zeit mit seiner Vielzahl von Sekten und der sivaitischen Advaita-Lehre Sankaras bestand. Die verschiedenen "hinduistischen" Auffassungen existierten zunächst nebeneinander und all die religiösen Strömungen des Landes fanden ihre organisatorischen und Propagandazentren in den Klöstern (matha), denen eine wachsende Zahl asketischer Mönche angehörten.[27]

2.4. In dieser Periode hat sich sehr wahrscheinlich ein langwieriger Kampf um die Macht im Bereich der religiösen Ideologie und im geistigen Leben überhaupt abgespielt zwischen denen, die kraft ihrer Geburt das Recht auf geistige Führung beanspruchten und jenen, die wie die Nayanar früherer Jahrhunderte ihr Ansehen nur auf die natürliche Autorität ihrer Persönlichkeit gründen konnten. Wir hören aus der späten Cola-Epoche von einer terminologischen Unterscheidung der nichtbrahmanischen mathas und von der Zerstörung solcher mathas in der Absicht, Nichtbrahmanen den Eintritt in den Stand der asketischen religiösen Lehrer zu verweigern.[28] Die Periode zeichnet sich nicht zuletzt dadurch aus, daß die hinduistischen Tempel das ganze Land in einem dichten Netz überziehen und als religiöse Institutionen und Kultzentren den Höhepunkt ihres Einflusses auf das soziale Leben in Tamilnad erreichen.[29] Die Tempel mit Land zu beschenken und ihnen Stiftungen zu vermachen war ethischer Auftrag für Feudalherren und alle Vermögenden. Ihren Stab von Priestern und erblichen Kultdienern stellte indessen allein der Stand der Brahmanen. Mit der Institutionalisierung der geschilderten Prozesse war die Voraussetzung zur Realisierung einer kastengebundenen Exklusivität für die mit der Oberschicht der feudalen Gesellschaft verbündete geistige Elite geschaffen und der Kampf um die führende Position im geistigen Leben der Feudalgesellschaft in Tamilnad zugunsten des Brahmanenstandes entschieden. Das Ergebnis ist um so bedeutungsvoller, als die entstandenen Verhältnisse in den folgenden Jahrhunderten bis zum Beginn der Kolonialherrschaft nicht mehr grundsätzlich in Frage gestellt worden sind. Die Feudalklasse sorgte ihrerseits mit Hilfe der ihr zur Verfügung stehenden weltlichen Macht dafür, daß die von den brahmanischen Ideologen gesetzten ethisch-sozialen Normen das gesellschaftliche Leben regulierten. Die Entwicklung mußte notwendigerweise den ideologischen Grundprinzipien, auf die sich die Führungsschicht stützte, gegenüber anderen Strömungen eindeutiges Übergewicht verleihen. Das machte sich in Tamilnad u.a. in der literarischen Produktion unmittelbar bemerkbar. Im Laufe des 14. und 15. Jahrhunderts entstand eine umfangreiche vishnuitische religiös-philosophische Literatur, die inhaltlich eine Fortsetzung der seit dem 12. Jahrhundert gepflegten Kommentare zu klassischen Werken der Samgam-Periode darstellt. Die neue vishnuitische Literatur wurde sowohl in Tamil als auch in Tamil und Sanskrit geschrieben und repräsentiert einen besonderen, als Manipravala bezeichneten Stil, dessen Hauptkennzeichen ein im Gegensatz zum Sprachgebrauch der sivaitischen Literatur stark sanskritisiertes Tamil ist.[30] Die Verwendung eines bestimmten literarischen Stils oder einer besonderen Sprachform in einer begrenzten historischen Etappe in Tamilnad ist nicht das einzige Ergebnis der skizzierten Prozesse. Das wichtigste Resultat besteht wohl vielmehr darin, daß letztlich das Wirkungsfeld von zwei verschiedenen Traditionsströmen abgesteckt und gewissermaßen ihre unterschiedliche soziale Zuordnung sanktioniert wurde. Das Nebeneinander von zwei

rivalisierenden Traditionsbereichen auf der Ebene der Schriftkultur dürfte in dieser scharfen Ausprägung in Indien einmalig sein.

2.5. Gegenüber den anderen dravidischen Sprachen, aber auch gegenüber den indischen Sprachen, die aus dem Bereich der Sanskritliteratur schöpfen, zeichnet sich das Tamil dadurch aus, daß es auf eine eigene unabhängige Tradition von annähernd zwei Jahrtausenden verweisen kann.[31] Die Tamil- oder Sangamtradition lebte - wie erwähnt - bis in die Gegenwart neben der Sanskrittradition oder zumindest unterschichtig fort und hatte zugleich eine weitgehend eigene Trägerschicht. Bei einem solchen Nebeneinanderbestehen von zwei unterschiedlichen Traditionsströmen, die in den Händen unterschiedlicher sozialer Gruppen liegen, hat die Rezeption des kulturellen Erbes unumgängliche gesellschaftliche Konsequenzen. Sie können sich bis zu Widersprüchen verdichten, wenn sich die Träger der herrschenden Kultur durch ständische Schranken von der übrigen Bevölkerung absondern und zu deren aus andersartigen Quellen fließenden Kultur noch grundsätzlich im Gegensatz stehen, ohne sie jedoch absorbieren oder durch die eigene ersetzen zu können. Gerade das kennzeichnet die Lage in Tamilnad seit der frühfeudalen Periode.

Bei der Herausbildung und Entwicklung der tamilischen Sangamliteratur in den ersten Jahrhunderten u.Z. wie auch bei der in das Jahr 470 datierten Gründung der Tamilakademie (Dramila Sangam) in Madurai spielten Jainas die entscheidende Rolle.[32] Sie verbreiteten ihren kulturellen Einfluß zunächst unter dem einfachen Volk und bemühten sich später um Zugang beim Adel und bei den Königen. Sie traten - nach den Worten von S. Vaiyapuri Pillai[33] - in Tamilnad als die wahren Apostel von Kultur und Weisheit auf, während die Brahmanen zwar denselben Anspruch erhoben, aber mit ihrem Einfluß nur bis zur Oberschicht bzw. Feudalklasse reichten und anfänglich auch gar nicht zu den Volksmassen vorzudringen versuchten. In der weiteren Entwicklung der Region bestand der eigenartige Gegensatz der zwei Traditionsströme mit ihren unterschiedlichen Trägerschichten fort und gab Anlaß für die Gleichsetzung von Sanskrittradition mit brahmanischer gleich fremdstämmiger Kultur und für die Identifizierung der Tamiltradition mit der einheimischen, bodenständigen Kultur innerhalb der Tamilregion. Durch diese schroffe Gegenüberstellung wurde dem Tamil eine Sonderstellung unter den dravidischen Sprachen zuerkannt. Auf den im Sozialen verankerten Sachverhalt hatte auch schon Caldwell[34] verwiesen: auf den Umstand, daß die Schöpfer und Träger der literarischen Tradition in den dravidischen Schwestersprachen des Tamil hauptsächlich brahmanischer Herkunft waren, während dasselbe für Tamil nicht im gleichen Maße zutrifft. Wenn auch Caldwell's Einschätzung, Brahmanen hätten keinen schöpferischen Beitrag zur Tamilliteratur geleistet[35], in dieser Ausschließlichkeit selbst für die Zeit vor der Kolonialherrschaft nicht haltbar ist und deshalb zu Recht von den Herausgebern der dritten Auflage seines Werkes abgeschwächt wurde[36], verdient die Fragestellung doch Beachtung.

2.6. Die historisch weit zurückreichende autochthone Tamiltradition bestand vor und dann neben der Kulturtradition der brahmanisierten Oberschicht der Feudalgesellschaft. Nachdem der Brahmanenstand seine exklusive Stellung innerhalb der Feudalgesellschaft institutionell verankert hatte und seine Vertreter als Ideologen der herrschenden Klasse anerkannt waren, außerdem etliche von ihnen auch persönlich einen Platz in der Oberschicht gefunden hatten, wurde der kulturelle Antagonismus sozial relevant. Hierfür gab letztlich die Fixierung des sozialen Ranges des brahmanischen Standes den Ausschlag und nicht die Stellung seiner einzelnen Mitglieder, die selbstverständlich auch bei Beachtung der für sie vorbehaltenen Tätigkeit nicht sämtlich dieselbe Position in der Gesellschaft ihrer Zeit eingenommen haben können. Der Stand der Brahmanen konnte trotz des herkömmlichen und offiziell anerkannten Privilegs, die Vertreter des geistigen Lebens zu stellen, infolge der nicht vollzogenen kulturellen Integration nicht die spezifische kulturelle Entwicklung der Tamilnationalität vor der Kolonialperiode tragen. Vertreter dieses Standes hatten dagegen hier ebenso wie in anderen Gebieten Indiens im Bereich der Kultur der herrschenden Klasse

wie im Staatsapparat führende Stellungen inne. Die Tamilkultur im engeren Sinne, als Kultur der nichtbrahmanischen Massen, wurde von einer eigenen Intelligenzschicht getragen, die im wesentlichen aus der Grundbevölkerung der Region oder - nach den Kategorien des brahmanischen Ständeschemas - aus den Sudras stammte und mit dieser Bevölkerung eng verbunden blieb. Der gewöhnlich bei den Tamilgelehrten anzutreffende Name Pillai, eine vorwiegend von den Vellala als Titel gebrauchte Kastenbezeichnung[37], deutet auf ihre Herkunft aus der Hauptgruppe der Grundbevölkerung hin.[38]

3.1. Die für Tamilnad um 1800 nach sozialkulturellen Kriterien beschriebene Gliederung der Gesellschaft in den Stand der Brahmanen und die große Masse der eigentlichen Tamilbevölkerung war nicht identisch mit der damaligen sozialökonomischen oder Klassenstruktur. Dennoch gab es eine bestimmte und für das Verständnis der sozialen Problematik der folgenden Zeit wesentliche Relation zwischen den großen Sektionen der Bevölkerung und ihrer Klassendifferenzierung. Aus dem Brahmanenstand, der zahlenmäßig die Minderheit verkörperte, stammte ein beträchtlicher, in der sozialökonomischen Stufenleiter nach oben zu Lasten der anderen Stände relativ zunehmender Teil der vermögenden Schichten. Die Brahmanen erfreuten sich nicht nur als Stand besonderer materieller Privilegien von seiten des feudalen Staates, sondern stellten in der Regel die Beamten für den Staatsdienst. Aus ihren Reihen kamen viele Grundbesitzer, aber auch finanzkräftige städtische Kaufleute.[39] Wenn die vorhandenen Angaben über die sozialökonomische Struktur jener Zeit auch schwer zu präzisieren sind, so ist doch die enthaltene tendenzielle Aussage bereits aufschlußreich. In dem hier wiedergegebenen Zustand der Zeit um 1800 widerspiegeln sich schon Ergebnisse einer Entwicklung, die mit Ankunft der europäischen Handelskompanien und dem Beginn ihrer kolonialen Aktivität noch vor der territorialen Eroberung des Landes eingesetzt hatte.

Die britische Ostindische Kompanie stützte sich anfänglich auf einheimische Kaufleute, die im 17. Jahrhundert bei der im Mittelpunkt ihrer Tätigkeit stehenden Beschaffung von Textilprodukten an der Südostküste den einheimischen Produzenten gegenüber als Aufkäufer, Verleger und Zwischenhändler auftraten. Aus der Zusammensetzung einer in Madras in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts bestehenden Vereinigung indischer Kaufleute[40], aber auch aus den Nachrichten über die als "erste Kaufleute" der Kompanie in jenem Jahrhundert fungierenden Personen geht hervor, daß Angehörige der regionalen Geldverleiher- und Kaufmannskaste der Chettiar (Chetti) in entscheidenden Positionen zu finden waren. Mit Hilfe von Geld, das sie als Vorschuß erhielten, organisierten zahlreiche Kaufleute ihr Verlagssystem und die Vermittlerrolle im Interesse der Kompanie sowie deren ortsansässigen einzelnen Mitglieder, die ja in einem begrenzten Umfang auf eigene Rechnung Handel treiben durften. In solch untergeordneten Funktionen traten Angehörige verschiedener einheimischer Händlergruppen einschließlich der muslimischen Labbai sowie der hier lebenden Portugiesen und Armenier auf. Schon sehr früh traten aber auch Brahmanen in den Dienst der Kompanie. Sie waren Übersetzer und Dolmetscher und gingen als Gesandte und bevollmächtigte Vertreter (vakil) der Kompanie an die Höfe indischer (muslimischer!) Fürsten.[41] Sie wandten sich aber zum Teil auch den für sie neuen Formen kommerzieller Tätigkeit zu, vorwiegend finanziellen Transaktionen. An der Entwicklung des Handels- und Wucherkapitals in Tamilnad seit dem 17. Jahrhundert waren neben der Kaste der Chettiar, den traditionellen "Bankiers" und Geldverleihern, vor allem einheimische Brahmanen sowie Zugewanderte aus dem Norden, die Gujarati (in Südindien der Prototyp der "Banya"), beteiligt.[42] Die unter kolonialen Bedingungen vordringende Geldwirtschaft und die von den kolonialen Bedürfnissen verursachte Veränderung in der Berufsstruktur der einheimischen Bevölkerung untergrub hier also nicht das Klassifikationsschema und die Rangfolge des Kastensystems; beeinträchtigt wurde auch nicht die Vorherrschaft der ranghohen Kasten in den derzeit führenden Tätigkeitsbereichen. Als die britische Ostindische Kompanie ihre territoriale Herrschaft in Südindien im 18. Jahrhundert sicher errichtet hatte und ausweitete, monopolisierte der gebildete Teil der alten Oberschicht, der aus Brahmanen

bestand, die Posten in der staatlichen Verwaltung neben der Tätigkeit auf geistigem Gebiet.[43]

Im Vergleich mit den nördlichen Gebieten Indiens zeigte die Sozialstruktur in Tamilnad während der Herausbildung der kolonialen Ökonomie eine merkwürdige Unveränderlichkeit, auf die Bhatia[44] nachdrücklich aufmerksam gemacht hat. Er stellt zu Recht die aus Angehörigen von verschiedenen sozialen Gruppen und Kasten zusammenwachsende neue "Mittelklasse" (d.h. städtisches Bürgertum und Intelligenz) im Bereich von Calcutta[45] den neuen Mittelschichten in Tamilnad gegenüber, die in ihren Tätigkeitsmerkmalen vergleichbar, doch kastenmäßig nahezu homogen zusammengesetzt waren.[46] Im Süden profitierten lediglich die herkömmlichen Wucherer- und Kaufmannskasten von der kolonialen Wirtschaft; nur die bisher für den Staatsdienst bevorzugte Kaste genoß auch unter den neuen Herren das Privileg zum Staatsdienst und beherrschte zudem neben den traditionellen auch die in der folgenden Zeit aufkommenden und auf "westlicher" Bildung beruhenden geistigen Berufe. Dieser Zustand war keine vorübergehende Erscheinung, sondern dauerte im 19. Jahrhundert fort. Die Ursache dafür ist in den Entwicklungslinien der Sozialökonomik in Tamilnad zu suchen, die Bhatia in seiner anregenden Untersuchung nachgezeichnet hat, sowie in deren gesellschaftlichen Konsequenzen.

3.2. Der Handel und das blühende Gewerbe an der Südostküste wurde in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts durch fortwährende Kriege und die politische Instabilität im "Karnatik" weitgehend zerstört. Als am Ende des 18. Jahrhunderts der größte Teil Südindiens endlich fest in britischer Hand war, hatte bereits Bengalen in den kommerziellen Transaktionen zwischen dem kolonialen Indien und England die Führung übernommen. Madras wurde relativ spät in diese ökonomischen Beziehungen eingeschaltet und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bestanden die bedeutenden ortsansässigen Unternehmen ausschließlich aus europäischen (d.i. britischen) Handelshäusern, die dann später auch Industriebetriebe ins Leben riefen.[47] Für das Aufkommen einer starken, mit der kolonialen Ökonomie verbundenen einheimischen Kaufmannsschicht gab es keine Voraussetzungen. Die Kriege, hohe Abgabenforderungen der einheimischen vorkolonialen Herrscher[48] sowie die Ausplünderung des Landes durch die Ostindische Kompanie mit den Methoden der ursprünglichen Akkumulation hatten im 18. Jahrhundert verbreitet zum Ruin der Landwirtschaft in Südindien geführt.[49] Das setzte sich fort nach dem Einführen des Raiatwari-Systems in der Präsidentschaft Madras durch die Kolonialbehörden am Anfang des 19. Jahrhunderts. Eine extrem hohe Bodenveranlagung ließ die Bauern und selbst größere Landbesitzer weiter verarmen.[50] Die Verschuldung nahm bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts große Ausmaße an und begünstigte die Ausbreitung des Wuchers auf der untersten Ebene, indem wohlhabende Bauern an verarmte Geld liehen.[51] Dadurch wurde ein großer Teil des aus der Landwirtschaft entspringenden Vermögens dort selbst unproduktiv gebunden, während zugleich trotz aller Differenzierung in den Besitzverhältnissen der Boden in den Händen der ländlichen Bevölkerung verblieb. Die allgemeine Entwertung des Bodens gab dem städtischen Handels- und Wucherkapital keinen Anreiz zum Eindringen in die Landwirtschaft. Es entstanden hier nicht die für Bengalen typischen, in der Metropole lebenden Grundbesitzer, die selbst gleichzeitig mit kapitalistischen Unternehmen verbunden waren, ihr Kapital aber hauptsächlich in der Landwirtschaft anlegten und aus deren Kreisen die Träger von sozialreformerischen und prokapitalistischen Ideen hervorgingen. Die Lage in Tamilnad veranlaßte dagegen die Nattukottai-Chettiar sogar, nach dem Zusammenbruch des einheimischen feudalen Bankwesens ihre Aktivität ins Ausland zu verlegen.[52] Dafür wurde hier das Bankwesen ebenso wie Handel und Industrie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts völlig von ausländischen Unternehmen beherrscht.[53] Das Wirtschaftswachstum vollzog sich im Süden insgesamt langsamer als im Gebiet von Calcutta oder Bombay. Die Stadt Madras, die infolge des allgemeinen Niederganges des Handels im 18. Jahrhundert in der Präsidentschaft Madras an Bedeutung verloren hatte, stagnierte als Hafen praktisch bis ans Ende des 19. Jahrhunderts.[54]

Der Prozeß der Verdörflichung, den die Kolonialherrschaft in Indien verursachte, führte im Süden zu besonders schwerwiegenden Folgen, weil hier durch die Verquickung mit den historischen und sozialen Umständen die Ausbildung von vorwärtsdrängenden und mit der kapitalistischen Produktionsweise verbundenen gesellschaftlichen Kräften, die das bestehende Sozialsystem hätten sprengen können, lange Zeit verhindert wurde.

3.3. In dieser Lage trat die Einführung der sogenannten westlichen Bildung als bedeutender sozialwirksamer Faktor in Erscheinung. Die Kolonialherren beabsichtigten mit der Einführung der westlichen Bildung in Indien (seit 1813) und der Förderung eines Schulsystems in der Periode vor dem großen Volksaufstand von 1857-1859, das seit Errichten der territorialen Herrschaft der Kompanie mehr oder weniger konsequent, aber stets erfolgreich praktizierte Prinzip der indirekten Herrschaft fortzusetzen, indem sie die geistige Formung der einheimischen Führungsschicht und deren Bindung an die Ideale der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft organisierten. Nach 1857 bestand das Ziel in der Heranbildung von notwendigen Kräften für den Staats- und Verwaltungsapparat, die im Geiste der Ergebenheit gegenüber der Kolonialherrschaft erzogen waren. Das Streben nach Aneignung der modernen Bildung entstand jedoch auch innerhalb der indischen Gesellschaft. Mit der Entfaltung von Handel und Gewerbe und dem Aufkommen der Industrie entstand ein Bedürfnis nach der Aneignung von Kenntnissen in der ökonomischen und Verwaltungstätigkeit sowie nach technisch-naturwissenschaftlicher Bildung. Gerade die mit Handel und Gewerbe verbundene neue Schicht in Bengalen setzte sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts für die Einführung des britischen Erziehungssystems ein und nahm führenden Anteil an der Arbeit der entstehenden offiziellen Gremien des Bildungswesens.[55] Mitglieder dieser Kreise waren deshalb in der Lage, aufgrund eines echten gesellschaftlichen Anliegens für die Realisierung von Prinzipien der europäischen oder speziell der britischen bürgerlich-liberalen Gesellschaft in Indien einzutreten. Sie bewegte zweifellos mehr als nur die Begeisterung für Ideale und der Wunsch, diese in die Wirklichkeit der eigenen Gesellschaft umzusetzen, wie man es etwa Reformern vom Rang eines Ram Mohan Roy oder Dwarkanath Tagore nachgesagt hat[56], die aus Kreisen der an einer kapitalistischen Entwicklung interessierten neuen Grundbesitzerschicht stammten. Damit soll die Anziehungskraft von sozialpolitischen Leitbildern nicht bestritten werden; aber zu ihrer Aufnahme und Umsetzung bedurfte es gewisser Bedingungen, die in der Präsidentschaft Madras jedenfalls nicht bestanden. Hier entwickelte sich das moderne Bildungswesen, gemessen an der Zahl der Studenten und höheren Bildungseinrichtungen, nach 1857 schneller als im übrigen Indien.[57] Dabei gab es im Süden für die Intelligenz neben einer Erwerbsmöglichkeit in den begrenzt aufkommenden freien Berufen nur die Perspektive des Dienstes im Staats- und Verwaltungsapparat. Der Ausbau eines modernen Bildungssystems wurde hier nicht von den Interessen gesellschaftlicher Kräfte gefördert, die Träger neuartiger Produktionsformen waren. Dagegen kam er in erster Linie jenen Schichten zugute, die aufgrund der überkommenen Arbeitsteilung und sozialen Rollenverteilung das Privileg zur geistigen Tätigkeit und zur Einnahme von Funktionen im Staatsapparat genossen. Bezeichnenderweise stammte der überwiegende Teil der Intelligenz noch gegen Ende des 19. Jahrhunderts aus der traditionellen Gebildetenschicht der Brahmanen. An den höheren Lehranstalten und den sogenannten Englischschulen dominierten ganz eindeutig brahmanische Studenten; aber selbst in Bildungsstätten, die der Vermittlung von Wissen in den Landessprachen dienten, betrug der Anteil der Brahmanen ein Mehrfaches ihres Anteils an der Gesamtbevölkerung.[58] Die hohe Zahl von Gebildeten unter den Brahmanen verschaffte dieser Schicht selbstverständlich Vorteile bei der Wahrnehmung von neuen, unter der Kolonialherrschaft anwachsenden Möglichkeiten zu beruflicher Tätigkeit in verschiedenen Formen des Angestelltenverhältnisses im öffentlichen Dienst. Daraus erklärt sich zu einem guten Teil die antibrahmanische Frontstellung von radikal-sozialreformerischen Bestrebungen, die im 19. Jahrhundert aufkamen und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts dann das politische Leben in Tamilnad erheblich beeinflussen sollten. Für das sozialpolitische Denken und das geistige Leben in Tamilnad überhaupt ergaben sich schon im 19. Jahrhundert sehr bald spürbar werdende Konsequenzen aus der sozialen Struktur der Intelligenz.

3.4. Die intellektuelle Tätigkeit wurde beherrscht von einer sozialen Schicht, die zwar in die koloniale Ordnung integriert, aber nicht mit der zugrundeliegenden kapitalistischen Produktionsweise funktionell liiert war. Da diese Schicht als Träger der traditionellen, in der Feudalgesellschaft wurzelnden sozialen Ideologie auftrat, ist die im allgemeinen konservative Haltung der neuen Intelligenz gegenüber den "aufgeklärten" weltanschaulichen und sozialen Prinzipien, die mit den bürgerlich-liberalen Bildungsidealen einhergingen, nicht verwunderlich. In der weltanschaulichen Orientierung der Intelligenz Tamilnads widerspiegelt sich eher ein sozialtypisches Verhalten als ein bloß zufälliges quantitatives Vorwiegen von konservativen Tendenzen, wie es angesichts der noch schwankenden und unentschiedenen Haltung der indischen Intelligenz in der Mitte des 19. Jahrhunderts verbreitet vorkam.[59] Die geistige Grundhaltung der tamilischen Intelligenz in ihrer Gesamtheit kann daher nicht einfach als Reaktion auf die doppelte Konfrontation sowohl mit der eigenen reformbedürftigen Gesellschaft als auch mit der Welt der fremden Herrscher begriffen werden, eine Konfrontation, der sich die neue indische Intelligenz im 19. Jahrhundert generell zu stellen hatte und die im weiteren Verlauf zur Ausbildung eines konservativen und eines stärker modernistisch ausgerichteten Flügels führte.[60] Die erwähnte geistige Grundhaltung der Intelligenz Tamilnads ist beim Vergleich der Anfänge der Nationalbewegung in Bengalen und Südindien als unterscheidende Eigenart Tamilnads festgestellt worden.[61] Sie hatte ihre Rückwirkung auf den Gang der Nationalbewegung in der Region. Im zweiten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts trat die spezifische Problematik auf der politischen Ebene in Tamilnad direkt klar zutage, als hier der Indische Nationalkongreß trotz der mobilisierenden Auswirkung der voraufgegangenen Swadeshi-Periode unter der Führung des politisch aktiven und der Herkunft nach überwiegend brahmanischen Teils der Intelligenz keine Massenbasis erringen konnte[62], sondern die Initiative an die Gerechtigkeitsbewegung und damit an eine Gruppierung verlor, die aus der Mitte der selbstbewußten Tamilnationalität hervorging, die Wahrnehmung der sozialen Anliegen der Volksmassen als ihr politisches Ziel verkündete und ideologisch gerade auf die Grundsätze der bürgerlich-liberalen Auffassungen zurückgriff. Die spezifische soziale Problematik belastete die Entfaltung der antiimperialistischen Nationalbewegung in Tamilnad auch in den folgenden Jahrzehnten erheblich.

3.5. Im Laufe des 19. Jahrhunderts nahmen in Tamilnad die sozialen Bewegungen, die auf einer Kastenbasis zustande kamen, noch nicht den Charakter von politischen Kämpfen an. Dafür bot die Region äußerst ungünstige Voraussetzungen. Sie zeigten sich in der Tatsache, daß es hier fast bis zur Jahrhundertwende keine politische Organisationen von bemerkenswerter Aktivität gab und deshalb die Präsidentschaft Madras schon den Zeitgenossen am Ende des 19. Jahrhunderts beim Vergleich mit dem nördlichen Indien als eine "im Dunkeln liegende Provinz" erschien.[63] Die Ursache dafür ist das Fehlen eines revolutionären Bürgertums in Tamilnad. Es gab hier folglich keine soziale Kraft, gar nicht zu reden von einer bereits zur Klasse "für sich" gewordenen Kraft, die die Unterdrückung der eigenständigen nationalen Entwicklung Indiens durch die Kolonialherrschaft als unmittelbare Unterdrückung ihres eigenen Anliegens empfunden hätte und bereit gewesen wäre, dagegen und für die Wahrnehmung ihrer Interessen den Kampf mit politischen Mitteln aufzunehmen. Aus demselben Grund blieben auch die Bauernkämpfe der 70er und 80er Jahre, die ja ebenfalls Tamilnad ergriffen, für die politische Entwicklung in der Region ohne Nachwirkungen. Diese Kämpfe, verursacht durch verschärfte Ausbeutung und Verelendung, richteten sich objektiv gegen die Kolonialherrschaft. Die Bauernschaft war jedoch hier wie in ganz Indien viel zu rückständig und unorganisiert, um aus eigener Kraft eine zielgerichtete demokratische Massenbewegung zu schaffen. Infolgedessen änderte sich auch in Tamilnad durch diese Kämpfe die grundsätzliche sozialpolitische Situation nicht. Die wirksamste soziale Organisationsform blieb die Kaste; sie blieb Plattform und Instrument der sozialen Bestrebungen bis ans Ende des Jahrhunderts. Mit ihr blieb aber auch das strukturelle Gerüst der Gesellschaft unverändert erhalten.

Das Ziel der aufkommenden sozialen Bewegungen bestand ursprünglich vor allem darin, den sozialen Rang der jeweiligen Gruppe gegenüber privilegierten Kasten oder Gruppen zu erhöhen. Die Auswirkungen der Kolonialherrschaft, besonders die ausgelösten Veränderungen in der ökonomischen Struktur der Gesellschaft, stimulierten die Prozesse. Aber infolge des statischen Sozialsystems und einer entsprechenden statischen Konzeption vom Gruppenantagonismus blieb die Aufgabenstellung begrenzt oder utopisch. Tatsächlich förderten die sozialen Bestrebungen unter diesen Bedingungen durch die Festigung der Kastensolidarität ein Versteifen der überkommenen gesellschaftlichen Segmentierung und eine Denkweise, die auf dem alten Gruppenegoismus beharrte. Sozial bevorrechtete Gruppen oder jene, die entstehende neue Möglichkeiten zu ihrem Vorteil zu nutzen verstanden, bildeten das Angriffsziel; die Ursache für sozialökonomische Veränderungen, die eine schnellere Verschlechterung der Existenzbedingungen für die eine Schicht, günstigere Möglichkeiten dagegen für andere Gruppen mit sich brachten - nämlich die Kolonialherrschaft - blieb unbeachtet. So kam es in der Zeit der Kolonialherrschaft - in Südindien wiederum besonders scharf ausgeprägt - zu einer sekundären Stabilisierung der Kastenorganisation mit ihren historisch tragischen Folgen für Indien. Der Vorgang wurde nicht erst dadurch ausgelöst, daß die Kolonialmacht seit 1857 bewußt die bestehenden sozialen Organisationsformen ausnutzte, um die rivalisierenden Kräfte gegeneinander auszuspielen und damit die Ausbildung eines nationalen Selbstbewußtseins und später den Zusammenschluß des indischen Volkes in einer antiimperialistischen Einheitsfront zu verhindern. Die sozialen Bestrebungen und Bewegungen gingen letztlich im allgemeinen nicht über den Rahmen des vorgegebenen Sozialsystems hinaus, das sie allenfalls radikal zu reformieren suchten durch Gewährleisten gleicher Rechte und Möglichkeiten für seine verschiedenen Glieder. Die Restabilisierung der Kastenorganisation setzte sich übrigens im 20. Jahrhundert fort in Gestalt der für einzelne Kasten auf regionaler und in einigen Fällen sogar auf allindischer Ebene existierenden Vereinigung (sabha), die als Instrument zur Verwirklichung der sozialpolitischen Bestrebungen ihrer Träger diente.

3.6. Als Reaktion auf die Vorherrschaft der Oberschicht aus hochkastigen Gruppen in der indischen Gesellschaft entstand im 19. Jahrhundert die Bewegung der niederen und sozial sowie meist zugleich auch ökonomisch sehr benachteiligten Schichten und Kasten. Die Bewegung war nicht auf den Stüden beschränkt[64], nahm hier jedoch besonders heftige Formen an und besaß von vornherein eine antibrahmanische Frontstellung.[65] Im Vergleich zu den (von gebildeten Angehörigen hoher Kasten geleiteten) sozialreligiösen Reformbestrebungen zeichneten sich die nichtbrahmanischen Bewegungen in Südindien durch ihren stärker militanten Charakter aus.[66] Ihre Forderungen gipfelten im Verlangen nach Gleichberechtigung aller sozialen Gruppen bei der Besetzung von Ämtern im öffentlichen Dienst und im Staatsapparat, eine Forderung, die schon im Jahre 1840 von Handwerkern in Madras erhoben wurde in der erklärten Absicht, das Monopol der Brahmanen auf die Posten im öffentlichen Dienst zu brechen.[67]

Die Aneignung der modernen Bildung und die daraus erwachsende Möglichkeit mit relativ großen Machtbefugnissen und Privilegien ausgestattete Positionen im Staatsdienst einzunehmen, festigte den sozialen Abstand und die Exklusivität der gebildeten Oberschicht, die in Tamilnad im 19. Jahrhundert eben noch dieselbe kastenmäßige Zusammensetzung aufwies wie in der vorkolonialen Periode. Außer der fortbestehenden kulturellen Kluft zwischen Oberschicht und Volksmassen gab es parallel dazu den sozialen Abstand zwischen beiden, der im Vergleich zu früher schärfer ausgeprägt war und zum offenen sozialen Widerspruch wurde, zugleich stärker ins Bewußtsein trat, weil er nach dem Eindringen bürgerlich-liberaler Ideen überholt erscheinen mußte. Die Auseinandersetzungen um die Beseitigung des Privilegs der einheimischen Oberschicht führten in Tamilnad aber bis ans Ende des Jahrhunderts nicht zur Entstehung gesonderter politischer Organisationen. Erst wenige Jahre vor der Jahrhundertwende (etwa 1892) entstand die Madras Adi-Dravida Jana Sabha[68] als erste Vereinigung der Unberührbaren in Indien überhaupt. Während sich diese sozialpoliti-

sche Reformorganisation der Niedrigsten der Niedrigen - wie ähnliche andere - spät und unabhängig von der Nationalbewegung entwickelte, entstand ebenfalls in Madras bereits im Jahre 1882, also drei Jahre vor der Gründung des Indischen Nationalkongresses, die erste spezielle und politische Organisation der Hindus in Indien.[69] Sie verfolgte bei ihrem Streben nach der Einheit Indiens auf der Grundlage des Hinduismus in der Praxis zwar eine gewisse antibritische Tendenz, ihre Reformabsichten durch Rückbesinnung auf einen orthodoxen Hinduismus bereiteten jedoch in erster Linie die Diskriminierung nichthinduistischer Bevölkerungsteile sowie kommunalistische Auseinandersetzungen vor. Zielsetzung und Führung der Strömung konnten in Tamilnad nur dazu beitragen, den tiefverwurzelten Antagonismus zwischen den Brahmanen und der übrigen Bevölkerung neu zu beleben und auf die politische Ebene zu heben.

Die sozialen Bewegungen der niederen Schichten im 19. Jahrhundert rüttelten nicht an der kolonialen Ordnung und deren Staat. In der Zielstellung wurden die Reformbestrebungen zweifellos von den Idealen der "westlichen" bürgerlichen Gesellschaft motiviert oder zumindest beeinflußt. Die tatsächliche Konstellation der Kräfte führte dazu, daß die Kolonialmacht - wahrscheinlich weniger aus Ehrfurcht vor den von ihr angeblich vertretenen bürgerlich-liberalen Prinzipien als vielmehr aus ganz praktisch-politischen Erwägungen - als "unparteiische Schutzmacht" angesehen wurde, von der man sogar Beistand in Gestalt von gesetzgeberischen Maßnahmen erhoffte, die zur Durchsetzung der eigenen Anliegen beitragen konnten. Damit gerieten die Bewegungen in einen grundsätzlichen Gegensatz zur allindischen Nationalbewegung und deren politischer Organisation, dem Indischen Nationalkongreß, sobald sie nur politischen Charakter anzunehmen begannen. Das eröffnete der Kolonialmacht eine Gelegenheit, die sie bekanntlich glänzend zu nutzen verstand, und zwar in einem Umfang, der ebenso zunahm, wie sich die nationale Befreiungsrevolution gegen die Fremdherrschaft entfaltete.

3.7. Weil das Kastensystem die Normen für das soziale Verhalten niederlegte, wurde die Kritik gegenüber den bestehenden Zuständen an die Adresse der Oberschicht gerichtet, die aus ihrer Stellung im Kastensystem Vorteile zog. Die soziale Bedrückung durch die Oberschicht der eigenen Gesellschaft wurde stärker empfunden als die der Fremdherrschaft über das Land, zumal von jenen fremden Herren die Ideale der angestrebten reformierten Gesellschaft stammten, während die Vertreter der "eigenen" Oberschicht die Ideologie der Kastenordnung unterstützten.[70] Vor dem Hintergrund der Situation in Tamilnad war es sehr schwer, diesen Teufelskreis zu durchbrechen. Nur wenigen Persönlichkeiten gelang das, und unerreicht, zugleich einsam ist in dieser Hinsicht die Stellung von Subramania Bharati (1882-1921). Er vermochte es, durch aktive Teilnahme an der nationalen und sozialen Bewegung kurz nach der Jahrhundertwende, sowie durch Verarbeitung und Verschmelzung des progressiven Gedankengutes seiner Zeit aus Indien und Europa, bei gleichzeitiger tiefer Verwurzelung in der heimischen Kulturtradition, zum tamilischen Nationaldichter von gesamtindischem Rang aufzusteigen.[71] Bharati überwand gedanklich zu einem großen Teil die geistigen und sozialen Schranken seiner Gesellschaft und war imstande, eine im ganzen vorwärtsgerichtete Konzeption zu entwickeln, die für die Mehrheit des Volkes annehmbar erschien. Die Intelligenz Tamilnads in ihrer Gesamtheit konnte dazu nicht vordringen. Das trifft nicht nur für jene Mehrzahl der Intelligenz zu, die brahmanischer Herkunft war und über die Grenzen ihrer engeren Tradition nicht hinauskam, sondern gilt auch für die Tamilgelehrten anderen Ursprungs. Die Abgrenzung einer tamilischen Intelligenz im engeren Sinn erscheint insofern gerechtfertigt, als sie nicht zur Oberschicht der Gesellschaft in der Kolonialperiode gehörte und als Schicht keinen Anteil hatte am Staats- und Verwaltungsapparat. Andererseits war sie der Kultur und Lebensweise der Volksmassen eng verbunden. Von ihr gingen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts Bemühungen aus um die Erforschung der Kultur und Geschichte des Tamilvolkes[72], die zugleich als Zurückweisung der brahmanischen Geschichtsschreibung im "nationalen" Interesse der Tamilen gemeint waren und durch eine unkritische Überbetonung des dravidischen Anteils an der indischen Kultur- und

Gesellschaftsentwicklung gekennzeichnet sind. Im Zusammenhang der geistigen Strömungen ihrer Zeit gewertet, unterstützten solche Darstellungen objektiv die Ausbildung eines engen regionalen Nationalismus. Gleichzeitig tendierten sie stark zu einer romantischen Glorifizierung der Vergangenheit, denn sie sind ausdrücklich (und nahezu ausschließlich) rückwärts gewandt, verherrlichen die Größe des Tamilvolkes in den frühen Phasen seiner Geschichte, nehmen aber nicht Stellung zu seiner Lage unter der Kolonialherrschaft. In diesen Merkmalen drückt sich die geistige, aber auch die soziale Bindung der tamilischen Intelligenz an die feudale Gesellschaftsstruktur aus. Eine weitere Funktion der Leistungen dieser Intelligenz besteht darin, daß sie die Vorstellung von der nationalen Besonderheit und sozialen Einheit der "eigentlichen" Tamilen stützte. Diese Konzeption schloß in ihren extremen Formen die Brahmanen als ursprungsfremd aus, negierte durchweg aber auch die bestehenden Klassenunterschiede und Ausbeutungsverhältnisse innerhalb der tamilischen Gesellschaft mit Ausnahme der Sonderstellung, die die Unberührbaren-Gruppen einnahmen. Ein unscharfes sozialkulturelles Kriterium der "Volksverbundenheit" entschied praktisch über die "nationale" Zuordnung bei dieser Konzeption, die auf früheren Zuständen fußt und offensichtlich die Verhältnisse der agrarischen Gesellschaft der vorkolonialen Periode zugrunde legt. Das Bild enthält Züge, die stark an das erinnern, was I. Habib[73] bei der Darstellung des Doppelcharakters und der Rolle der Samindare - kleiner bodenständiger Feudalherren - im ausgehenden Mughal-Reich in Nordindien beschrieben hat: die Samindare waren einerseits feudale Ausbeuter, andererseits ihrer Herkunft nach und durch Lebensweise und patriarchalische Beziehungen fest in den bäuerlichen Massen verwurzelt; sie traten mit Hilfe der aufständischen Bauern als eine politische Kraft auf, die zum Sturz der Mughalherrschaft beitrug. Unter den damaligen gesellschaftlichen Bedingungen dominierte der Widerspruch zwischen der "Dorfgesellschaft" und dem feudalen Zentralstaat gegenüber dem Widerspruch zwischen den ausbeutenden Samindar-Feudalherren und den bäuerlichen Produzenten, so daß die Bauern "ihre" Feudalherren im Kampf um deren Unabhängigkeit von der Staatsgewalt unterstützten. In Tamilnad findet sich dazu unter andersartigen historischen Umständen eine auffallende Parallele in dem erbitterten Kampf, den in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts kleine örtliche Feudalherren wie Puli Thevan, die Marudhu-Brüder und Kattabomman[74] gegen die Unterwerfungsforderungen der eindringenden Kolonialmacht führten, wobei sie die Unterstützung der bäuerlichen Massen hatten. Diese kleinen Feudalherren zeigten eine andere Haltung als die gewöhnlich schnell zu Kompromissen mit der Ostindischen Kompanie bereiten großen muslimischen Feudalherren wie die Nawabs von Arcot und der Nizam von Haidarabad. Bezeichnenderweise ist ihr Andenken und ihr Ruhm als Volkshelden in populären Traditionen bis heute lebendig geblieben.[75]

In unserem Zusammenhang interessieren nicht diese Tatsachen an sich, sondern das Nachwirken der zugrundeliegenden Bedingungen in den sozialen Verhältnissen und Prozessen in Tamilnad über das 19. Jahrhundert hinweg verdient Beachtung. Denn so wie sich die romantisierenden und rückwärtsgewandten Vorstellungen von der Einheit der Tamilnationalität in den sozialen Reformbestrebungen am Ende des 19. Jahrhunderts wiederfinden, traten im Anfang des 20. Jahrhunderts, als solche Bestrebungen in politische Bewegungen hinüberwuchsen, Vertreter dominierender Kasten auf regionaler Basis zu einer Interessengemeinschaft zusammen, die in mancher Hinsicht der vorkolonialen sozialen Kombination ähnelte. Nur hatte sich inzwischen durch die Wandlungsprozesse in der Gesellschaft in Tamilnad eine Umschichtung der Kastenrepräsentation in den gesellschaftlichen Führungskräften ergeben, die neue Aspekte für die sozialpolitischen Bewegungen aufwarf; sie wurden aber erst im zweiten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts im politischen Leben voll erkennbar.

Anmerkungen

1 Siehe Jawaharlal Nehru, Whither India? (1933-34); Presidential Address Faizpur 1936, in: Nehru on Socialism. Selected Speeches and Writings, New Delhi 1964.
2 P.D. Kaushik, The Congress Ideology and Programme 1920-47, Bombay 1964, S. 140.
3 Ebenda.
4 Siehe J.A. Dubois, Hindu Manners, Customs and Ceremonies, 3 ed. Oxford 1906 (Reprinted 1953), S. 15.
5 W. Hamilton, The East India Gazetteer, Edinburgh 1815, S. 796.
6 R. Caldwell, A Comparative Grammar of the Dravidian or South-Indian Family of Languages, 3 ed. Reprinted, University of Madras 1961, S. 112 f.
7 Vgl. V. Kanakasabhai, The Tamils Eighteen Hundred Years Ago, 2 ed. Reprint. Tirunelveli-Madras 1966, S. 113: 4-Ständeeinteilung war alter Tamilgesellschaft fremd.
8 W. Hamilton, S. 508.
9 K.A. Nilakanta Sastri, A History of South India, 2 ed. London, 1968, S. 14 f.; vgl. R. Caldwell: Grammar..., S. 86.
10 K.A. Nilakanta Sastri, History..., S. 355 ff.
11 K. Zvelebil, Dravidian Philology, General Linguistics and Early History of India. In: R.P. Sethu Pillai Silver Commemoration Volume, Madras 1961, S. 133: Malayalam trennte sich erst zwischen dem 7. und 9. Jahrhundert vom Frühmitteltamil.
12 Siehe A.L. Basham, The Wonder That Was India, New York o.J., S. 394.
13 M.A. Dorai Rangaswamy, The Religion and Philosophy of Tevaram, Book II, University of Madras 1959, S. 1102 f.; vgl. R. Thapar, A History of India, Vol.I, Penguin Books 1966, S. 167.
14 K.V. Raman, The Early History of the Madras Region, Madras o.J., (1959), S. 188.
15 M.A. Dorai Rangaswamy, Tevaram, Book II, S. 1102.
16 Ebenda, Book I, 1958. S. 1.
17 T.P. Meenakshisundaran, A Plea for a History of Tamil Thought. In: Collected Papers. (T.P. Meenakshisundaran Sixty-First Birthday Commemoration Volume) Annamalai University, Annamalainagar 1961, S. 25.
18 Ebenda, S. 28.
19 Zum Beispiel in der verlegerischen Tätigkeit der Saiva Siddhanta Kazhagam in Tirunelveli und Madras.
20 M.A. Dorai Rangaswamy, Tevaram, Book II, S. 1103 f., 1096.
21 Ebenda, S. 1096 f.
22 Ebenda.
23 Ebenda, S. 1103.
24 S. Vaiyapuri Pillai, History of Tamil Language and Literature, Madras 1956, S. 114.
25 P. Meenakshi Sundaram, History of Tamil Literature, Hyderabad 1965, Part II, S. 32.
26 K.A. Nilakanta Sastri, The Colas, 2 ed. (Madras University Historical Series, No. 9) Madras 1955, S. 647.
27 Ebenda, S. 650.
28 T.P. Meenakshisundaran, A History of Tamil Literature, Annamalainagar 1965, S. 160. Diese Interpretation stellte K.A. Nilakanta Sastri, The Colas, S. 652, als fragwürdig hin.
29 K.A. Nilakanta Sastri, The Colas, S. 652.
30 P. Meenakshi Sundaram, History of Tamil Literature, S. 28.
31 S.K. Chatterji, Languages and Literatures of Modern India, Calcutta 1963, S. 306, 271.
32 S. Vaiyapuri Pillai, History of Tamil Language and Literature, S. 58 f.
33 Ebenda, S. 60.
34 R. Caldwell: Grammar..., S. 47.
35 Ebenda, S. 48.

36 Ebenda.
37 Vgl. B.S. Baliga, Madras District Gazetteers. Coimbatore. Madras 1966, S. 189.
38 In diesem Zusammenhang sei auch auf den zu Beginn der Kolonialherrschaft von den Europäern verwendeten Terminus Kanakkapillai (oder Kanakkupillai) verwiesen, ein Name für den Rechnungsführer oder Schreiber, der als Bezeichnung für die einheimischen Tamil-Dolmetscher gebraucht wurde. Siehe S.K. Govindaswami: Some Unpublished Letters of Charles Bourchier and George Stratton (1771 to 1802). In: The Madras Tercentenary Commemoration Volume, Madras 1939, S. 27-33.
39 J.A. Dubois: Hindu Manners..., S. 88-91.
40 C.S. Srinivasachari: History of the City of Madras, Madras 1939, S. 93; vgl. B.B. Misra, The Indian Middle Classes, London 1961, S. 23.
41 C.S. Srinivasachari, History..., S. 52.
42 Siehe H.B. Lamb, The Indian Merchant. In: Journal of American Folklore, Vol. 71, 1958, S. 236.
43 Leitende Stellungen im Staatsapparat waren in vorbritischer Zeit schon von Brahmanen besetzt, selbst unter den wegen ihrer Verfolgung von hinduistischen Gläubigen so berüchtigten muslimischen Herrschern wie Haidar Ali und Tipu Sultan.
44 B.M. Bhatia, Growth and Composition of the Middle Class in South India in Nineteenth Century. In: The Indian Economic and Social History Review, Vol. II, 1965, S. 342.
45 Ihren Entstehungsprozeß hat B.B. Misra in seinem Buch "The Indian Middle Classes", London 1961, vornehmlich beschrieben.
46 B.M. Bhatia, Growth...
47 Ebenda, S. 350 f.
48 D. Kumar, Land and Caste in South India (Cambridge Studies in Economic History), Cambridge 1965, S. 8 f.
49 S.C. Jha, Studies in the Development of Capitalism in India, Calcutta 1963, S. 113 f.
50 Nilmani Mukherjee, The Ryotwari System in Madras, Calcutta 1962, S. 345 f.
51 A. Sarada Raju, Economic Conditions in the Madras Presidency 1800-1850, University of Madras 1941, S. 136.
52 B.M. Bhatia, Growth..., S. 345.
53 Ebenda, S. 351.
54 G.G. Armstrong, Port of Madras for Three Hundred Years. In: The Madras Tercentenary Commemoration Volume, Madras 1939, S. 216.
55 B.B. Misra, The Indian Middle Classes, S. 106.
56 B. Majumdar, History of Indian Social and Political Ideas. Calcutta 1967, S. 22 ff.; 80 ff.
57 B.M. Bhatia, Growth..., S. 352 f.
58 Ebenda, S. 353.
59 Siehe H. Krüger, Zur Entwicklung der antiimperialistischen Ideologie in Indien zu Beginn des 20. Jahrhunderts. In: Mitteilungen des Instituts für Orientforschung, Bd. IX, 1963, S. 269.
60 M.N. Srinivas, Social Change in Modern India, Bombay 1966, S. 71 ff.
61 H. Anton, Die ideologisch-künstlerische Entwicklung C. Subramanya Bharatis. Phil. Diss. Berlin 1967, S. 80. (Ms.)
62 B.S. Baliga, Nationalism and Independence in Madras. In: Studies in Madras Administration, Vol. I, Madras 1960, S. 6.
63 B.B. Majumdar, Indian Political Associations and Reform of Legislature (1818-1917), Calcutta 1965, S. 160.
64 M.N. Srinivas, Social Change, S. 71, 91.
65 Ebenda, S. 71 f.
66 G.S. Ghurye, Caste, Class and Occupation, Bombay 1961, S. 194 ff.
67 Ebenda, S. 212.
68 B.B. Majumdar, Indian Political Associations..., S. 259.
69 Ebenda, S. 253.

70 Vgl. H. Gundert: Die evangelische Mission. Calw und Stuttgart, 1894, S. 215: "Das Kastenwesen ist es vor allem, was die Inder Angriffen fremder Eroberer so bloßgestellt hat,... So läßt der Hindu die Fremdherrschaft als ein unabwendbares Verhängnis über sich ergehen und hat am Ende zu einem unparteiischen fremden Richter und Beamten mehr Zutrauen als zu seinen alten Tyrannen." (Zit. bei H. Anton: Subramanya Bharati, Teil III, Anhang, S. 136.)

71 H. Anton, Subramanya Bharati, S. 67, 143.

72 Die erste bedeutende und zugleich Maßstäbe setzende Untersuchung war V. Kanakasabhai's The Tamils Eighteen Hundred Years Ago, als Artikelserie von 1896 bis 1901 in der Madras Review und dann als Buch 1904 veröffentlicht.

73 I. Habib, The Agrarian System of Mughal India, Bombay 1963, S. 334 ff.

74 Siehe S. Kadhirvel, Puli Thevan's Bid for the Reestablishment of a Hindu Kingdom at Madurai (Manuskript); N. Vanamamalai, A Study of the Historical Ballads of Tamilnad. In: G. Subramaniam Commemoration Volume, Annamalainagar 1967, S. 141-167.

75 N. Vanamamalai, Historical Ballads...

Summary

On the Genesis of the Social Question in Tamilnad
(upto the close of 19th century)

Stressing the fact that revolutionary changes in the social conditions in India had not yet been brought about when independence was achieved, the paper at the outset points out the major factors determining the social processes during the period of colonial rule:

1) the peculiar features of the social, i.e., the caste system of the region as it existed prior to the impact of colonial economy and political rule, and
2) the particular developmental trends of the socio-economic processes which were effective in shaping the social structure since the subjugation under alien power.

While tracing the origin of the distinguishing features of the caste-ridden social set-up of the Tamil region as described at about A.D. 1800, attention is paid to the historical background of the two-fold socio-cultural division of pre-colonial feudal society in Tamilnad. It appears that the cultural dualism - Sanskritic tradition versus Sangam or Tamil tradition proper - more or less coincided with the dualistic social segmentation of the Tamil feudal society which was backed by the caste system.

During the period of colonial rule, the region lagged behind in the overall socio-economic development when compared to the Bengal or the Western India region. This, first of all, resulted in stagnant social conditions throughout almost the whole of 19th century which did not witness the emergence of a revolutionary bourgeoisie (urban middle class) and intelligentsia of the same type in the South. Hence, secondly, the traditional social system continued to function and could channelise the socio-political process of the region; moreover, the intellectual elite did not undergo any major upheavel so far as its caste composition was concerned. In spite of the far-reaching changes in the economic sphere of the society unleashed by the colonial impact, the basically static social structure remained in force, causing a growing tension between desired changes in the status of certain groups and the social limits fixed by the system. The influence of western liberal ideas added another impetus to the strive for social changes and the radical social reform movements grew in strength during the century. In view of the new upper strata of the society continuing to consist largely of the traditional educated caste whose members were able to occupy the majority of government posts, the social contradictions took the shape

of caste confrontation along the old lines. Simultaneously, the composition as well as the peculiar social position of the intelligentsia as a whole can be made responsible for their generally conservative outlook. This not only hampered the development of a powerful national movement later in the century, but also resulted in the emergence of an all-pervading regional nationalism which, though broad-based socially, under the leadership of the then dominating groups was not concerned primarily with neither the true class contradictions existing in the society of Tamilnad, nor with the problems of antiimperialist struggle.

Bianca Schorr

Anfänge sozialistischen Denkens in Indien

In unserer Epoche des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus im Weltmaßstab spielen die Ideen des Sozialismus eine immer größere Rolle. Innerhalb der nationalen Befreiungswegung verkünden Repräsentanten ganz unterschiedlicher Klassen und Schichten mit z.T. einander entgegengesetzten Bestrebungen Losungen von der Errichtung einer sozialistischen Gesellschaft. Vorstellungen vom "nationalen Sozialismus" finden sich in Ländern, die den nichtkapitalistischen Entwicklungsweg beschritten haben, wie auch in solchen, in denen sie nur reaktionären Kräften zur Verschleierung einer volksfeindlichen Politik dienen. Das Vorherrschen sozialistischer Strömungen der verschiedenen Art ist ein Phänomen der Gegenwart, aufs engste verbunden mit dem Charakter unserer Epoche, aber die Genesis derartiger Auffassungen erfolgte z.B. in Indien bereits Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts, d.h. zu einer Zeit, in der die kapitalistischen Produktionsverhältnisse objektiv den historischen Fortschritt verkörperten und die diese Entwicklungstendenz fördernden und daher progressiven Kräfte der indischen Gesellschaft eine prokapitalistische Linie verfolgten. Die Kritik am Kapitalismus, die sich zugleich mit dem Kapitalismus selber entwickelte, sowie die Vorstellungen von einer nichtkapitalistischen bzw. den Kapitalismus überwindenden Gesellschaftsordnung mußten notwendig utopisch bleiben, sie waren "ein Wunschtraum, der auf keinen Fall, weder jetzt noch später, verwirklicht werden kann, ein Wunschtraum, der sich nicht auf die gesellschaftlichen Kräfte stützt und der nicht durch das Wachstum, die Entwicklung der politischen Kräfte, der Klassenkräfte, gestützt wird."[1]

Dieser utopische Charakter eignet allen sozialistischen Strömungen, die sich nicht wie der wissenschaftliche Sozialismus in der Erkenntnis der allgemeinen Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung auf die Arbeiterklasse als die einzige aufgrund ihrer Klassenlage konsequent revolutionäre Klasse orientieren. Obgleich sie hierin übereinstimmen, ist es dennoch nicht angängig, diese verschiedenen Richtungen unter den Begriff des "utopischen Sozialismus" zu subsumieren, da dieser Terminus eine spezielle Richtung kennzeichnet, die sich von den anderen in wichtigen Fragen unterscheidet.

Eine Einschätzung dieser nichtmarxistischen sozialistischen Strömungen, die sowohl die sozialen Kräfte, die sie tragen, wie die Ziele, denen sie dienen sollen, zu berücksichtigen hat, wird daher Gemeinsamkeiten und Unterschiede feststellen, progressive und reaktionäre Tendenzen aufdecken und eine Einordnung der sich herauskristallisierenden Richtungen in den großen Gesamtzusammenhang sozialistischen Denkens vornehmen müssen. In dem vorliegenden Beitrag werden anhand der unterschiedlichen Auffassungen Swami Vivekanandas, Rabindranath Tagores und Sun Yatsens drei deutlich gegeneinander abzugrenzende Varianten nichtmarxistischer sozialistischer Vorstellungen herausgestellt, die etwa gleichzeitig - Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts - entstanden sind. Sie verdienen unser Interesse nicht nur als frühe Zeugnisse neuzeitlichen gesellschaftskritischen Denkens in diesen Ländern, sondern auch deshalb, weil sie bereits wesentliche Merkmale der heutigen nichtmarxistischen sozialistischen Strömungen in den Entwicklungsländern aufweisen. Wenn dabei - für einen indienkundlichen Aufsatz vielleicht zunächst etwas befremdlich - mit Sun Yatsen auch ein Vertreter Chinas zu Worte kommt, so in erster Linie deshalb, um den für den Indologen besonders naheliegenden Vergleich mit der gleichzeitigen Entwicklung in China an einem konkreten Beispiel durchzuführen und in der Gegenüberstellung der indischen und der chinesischen Richtungen mit ihren europäischen Parallelen die im national Besonderen zutage tretenden allgemeinen Tendenzen zu zeigen. Dies erschien um so notwendiger, als allen diesen Strömungen ein Hang zur Verabsolutierung der nationalen Besonderheiten zu einer allgemeine Gesetzmäßigkeiten ausschließenden Einmaligkeit eigen ist,

der sich - obgleich einer wissenschaftlichen Prüfung nicht standhaltend - als äußerst langlebig und für die Theorie und Praxis der Politik schädlich erwiesen hat. Der Artikel ist deshalb bewußt darauf angelegt, selbst auf die Gefahr einer möglichen Einseitigkeit hin das Analoge der Erscheinungen herauszuarbeiten, zumal in der Vergangenheit auch in der Indienwissenschaft selber die Akzente eher nach der anderen Seite hin gesetzt worden sind.

Schon in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts hat man sich hier und da in Indien mit sozialistischen Ideen beschäftigt. B. Majumdar führt an, daß an der Universität Kalkutta im Jahre 1870 der Inhalt sozialistischer Systeme zum Gegenstand von Prüfungsfragen gemacht worden war.[2] Diese Theorien müssen daher wohl auch im akademischen Unterricht Beachtung gefunden haben.

Bankim Chandra Chattopadhyaya beschäftigte sich in den siebziger Jahren in seinen gesellschaftskritischen Essays ("Peasants of Bengal", 1872, und "Equality", 1873-75 in der Zeitschrift Bangadarshan erschienen) ausführlich mit den Lehren der utopischen Sozialisten. Er bekundete unverhohlen seine Sympathie mit ihren Vorstellungen und brachte seine Überzeugung zum Ausdruck, daß sich die sozialistischen Ideen, die zu seiner Zeit auf Unverständnis und Spott stießen, auf der ganzen Erde durchsetzen würden.[3] Bankim wies darauf hin, daß der bisherige Fortschritt nur dem König, dem Samindar, dem Kaufmann und dem Wucherer zugute gekommen sei, währen die Masse der Bevölkerung, die Bauern, keinerlei Verbesserung ihrer Lage erfahren konnte.[4] Er nahm in der Agrarfrage, die im Zentrum seiner sozialpolitischen Überlegungen stand, eindeutig für die Bauern und gegen die Samindare Stellung und verurteilte die Politik der Kolonialmacht, die mit dem Permanent Settlement die Ursache der Verelendung der bengalischen Bauern geschaffen habe.[5] Unter Berufung auf Rousseau, der ihm als der Vater der kommunistischen Lehre galt, trat er für die Losung "Der Boden gehört allen" ein:

> "Der Boden, der alle ernährt, wurde nicht für einen einzelnen und auch nicht für zehn oder fünfzehn Grundbesitzer geschaffen. Daraus ergibt sich, daß alle das gleiche Recht auf den Boden haben."[6]

Mit der Unterstützung der dem Wesen nach bürgerlich-demokratischen Forderungen der Bauernschaft verband Bankim jedoch nicht die Forderung nach Abschaffung des Samindari-Systems, sondern er ermahnte die Samindare, die Rechte der Bauern anzuerkennen und sie "wie Brüder" zu behandeln.[7] Er erklärte sich ausdrücklich gegen eine soziale Revolution[8], da deren Ziele mit geistigen Waffen, mit Bildung und Aufklärung besser zu erreichen seien. In der Überzeugung, daß es "für jedes große Projekt sozialer Reformen absolut notwendig ist, die breiten Massen in Bewegung zu bringen"[9], propagierte er die umfassende Anwendung der bengalischen Sprache im öffentlichen Leben und in der Volksbildung. Bei aller Kritik an der Politik der Kolonialregierung (deren Beamter er war), wandte sich Bankim im Grunde schärfer gegen die Ausbeutung innerhalb der indischen Gesellschaft als gegen die Unterdrückung durch die Fremdherrschaft. Er betonte das Vorherrschen der sozialen Ungleichheit in der indischen Geschichte:

> "Moreover, the masses in India have never identified their interests with those of the Government. Political power, according to Bankim, had ever been the monopoly of a particular class - the Kshatriyas. The subjects in India had never identified their interests with those of the ruling class ... Their attitude has been one of indifference towards the governmental power. Whoever might come to power would not give up the land revenue. Then what is the good for fighting for the national king?"[10]

Nach Bankims Meinung hatte sich die Lage der Shudras unter der englischen Herrschaft sogar etwas verbessert, da ihnen jetzt - wenn auch eingeschränkt - doch gewisse Möglichkeiten offen standen, ihre Rechte zu verteidigen.[11] Nicht zuletzt aus diesem Grunde gab er in seinen politischen Schriften den Prinzipien des englischen Verwaltungssystems den Vorzug vor den altindischen Einrichtungen.[12] Wenn Bankim die Wohlfahrt der bäuerlichen

Massen zum Gradmesser des Fortschritts machen wollte und der nationalen Unabhängigkeit eine untergeordnete Rolle zuwies, so erkannte er hierbei nicht, daß es in erster Linie die Kolonialherrschaft war, deren Politik der wirtschaftlichen Ausbeutung und politischen Unterdrückung eine ökonomisch und sozial progressive Entwicklung behinderte.

Sehr viel schärfer ausgeprägt als bei Bankim, bei dem man einstweilen vielleicht nur von "Spurenelementen"[13] eines - wie Lenin ihn genannt hat - "subjektiven Sozialismus"[14] sprechen kann, lassen sich (utopisch) sozialistische Züge bei Swami Vivekananda[15] nachweisen. Anders als Bankim, der sich theoretisch auf die Schriften europäischer Denker stützte, begründete Vivekananda seine soziologischen Anschauungen mit dem Vedanta, der eine wesentliche Rolle in der nationalistischen Argumentation im Sinne der Verschleierung der sozialen Antagonismen spielte und spielt. Wenn sich Vivekanandas Auffassungen auch in vielen Punkten mit denen der bürgerlichen Nationalisten deckten, so muß doch festgestellt werden, daß er die Lehre des Vedanta von der Einheit alles Seienden als eine von jedem einzelnen hier und jetzt zu erfüllende soziale Aufgabe interpretierte.[16] Insbesondere entwickelte er aus dem Vedanta die Vorstellung vom "Daridranarayana",[17] der Verwirklichung des göttlichen Wesens noch und gerade im ärmsten Bettler, und begründet damit die Notwendigkeit aktiver Nächstenliebe und des sozialen Dienstes an den Armen und Unterdrückten, die am meisten der Hilfe bedürfen. Vivekananda konfrontierte das "Evangelium der Gleichheit"[18] mit der Wirklichkeit der Ausbeutung der Massen und zog daraus die Schlußfolgerung, daß alle Kräfte auf die Verbesserung ihrer Lage konzentriert werden müssen.

> "But our mission is for the destitute, the poor, the illiterate peasantry and labouring classes, and if after everything has been done for them first, there is spare time, then only for the gentry."[19]

Mit dieser Aufgabenstellung unterschied er sich erheblich von den bürgerlichen Ideologen der Nationalbewegung, die gerade die Lehre des Vedanta dazu benutzten, den sozialen Fragen aus dem Weg zu gehen.

Vivekananda gab sich auch nicht damit zufrieden, die Überlegenheit der indischen Spiritualität[20] und die Vortrefflichkeit der der Kastenordnung ursprünglich zugrundeliegenden Idee[21] zu propagieren, obwohl dieses immer wiederkehrende Thema wie kaum ein anderes seinen nationalen Stolz zum Ausdruck brachte. Er sparte nicht mit beißender Kritik:

> "Our religion is in the kitchen. Our God is the cooking-pot, and our religion is - 'Don't touch me. I am holy'. If this goes on for another century, every one of uns will be in a lunatic asylum."[22]

Die Ursache für diesen Verfall der einst makellosen vedischen Religion wie auch für die Herabwürdigung der Massen des indischen Volkes sah er in erster Linie in der Tyrannei der Priesterschaft, die er den "Fluch Indiens"[23] nannte und die er ausgerottet sehen wollte:

> "Come, be men! Kick out the priests who are always against progress, because they would never mend, their hearts would never become big. They are the offspring of centuries of superstition and tyranny. Root out priestcraft first. Come, be men!"[24]

Sein Herz gehörte den Ausgebeuteten und Entrechteten, den Bauern und Arbeitern, den Shudras und Unberührbaren, die das "Rückgrat" der Gesellschaft bilden:

> "If these lower classes stop work, from where will you get your food and clothing? If the sweepers of Calcutta stop work for a day, it creates a panic; and if they strike for three days, the whole town will be depopulated by the outbreak of epidemics. If the labourers stop work, your supply of food and clothes also stops. And you regard them as low-class people and vaunt your own culture!"[24]

In der Erkenntnis, daß die Lage der Massen entscheidend für das Schicksal der Nation sei[25], forderte Vivekananda seine Anhänger auf, alle ihre Kraft der "Aufrichtung" der Massen zu widmen. Im Gegensatz zu den Extremisten, die die Fragen des nationalen Kampfes in den Vordergrund stellten, äußerte Vivekananda hier schwere Bedenken:

> "India is to be raised, the poor are to be fed, education is to be spred, and the evil of priestcraft is to be removed. No priestcraft, no social tyranny! More bread, more opportunity for everybody. Our young fools organize meetings to get more power from the English. They only laugh. None deserves liberty who is not ready to give liberty. Suppose the English give over to you all power. Why, the powers that be then will hold the people down and let them not have it. Slaves want power to make slaves."[27] (Hervorhebung v. B.S.)

Vivekananda hatte keinerlei Vertrauen zu den "oberen Klassen" in Indien, die er "Mumien" und "wandelnde Leichname" nannte, hatte er doch selbst auf seiner mehrjährigen Wanderung durch Indien die bittersten Erfahrungen gemacht.[28] Deshalb sagte er:

> "Vertraue nicht den sogenannten Reichen, denn sie sind mehr tot als lebendig. Die Hoffnung beruht auf euch, den Schwachen, Niedrigen und dennoch Vertrauenswürdigen."[29]

Zugleich war er sich der potentiellen Kraft der arbeitenden Massen bewußt, ihrer unerschöpflichen Energie, die selbst in Jahrhunderten der Unterdrückung nicht zu brechen war.[30]

Vivekananda entwickelte eine aus der indischen Tradition abgeleitete, aber mit neuem Inhalt erfüllte Lehre von den vier Zeitaltern, in denen nacheinander die Brahmanen, die Kshatriya, die Vaishya und schließlich die Shudra zur Herrschaft bestimmt seien. Die Gegenwart deutete er als unter der Herrschaft der Vaishya stehend, diese neige sich jedoch bereits dem Ende zu und lasse den Aufstieg der Shudra erkennen:

> "The lower classes are gradually awakening to this fact (der ökonomischen Ausbeutung - B.S.) and making a united front against this, determined to exakt their legitimate dues. The masses of Europe and America have been the first to awaken and have already begun to fight. Signs of this awakening have shown themselves in India, too, as is evident from the number of strikes among the lower classes nowadays. The upper classes will no longer be able to repress the lower, try they ever so much."[31]

Und weiter:

> "Yet, a time will come, when there will be the rising of the Sudra class with their Sudrahood, that is to say, not like at present, when the Sudras are becoming great by acquring the characteristic qualities of the Vaisya or the Kshatriya, but a time will come when the Sudras of every country with their inborn Sudra nature and habits - not becojming in essence Vaisya or Kshatriya, but remaining as Sudras - will gain absolute supremacy in every society. The first glow of the dawn of this new power has already begun to break slowly upon the Western world, ... Socialism, Anarchism and Nihilism and other like sects, are the vanguard of the social revolution that is to follow."[32]

Diese Perspektive, die er für gesetzmäßig ansah, hatte für Vivekananda nicht nur keine Schrecken, er scheute sich nicht, sich zum Sozialismus zu bekennen:

> "I am a socialist not because I think it is a perfect system, but half a loaf is better than no bread.
> The other systems have been tried and found wanting. Let this one be tried - if for nothing else, for the novelty of the thing."[33]

Bedenkt man, daß Vivekananda einem Mönchsorden vorstand, dann müssen uns seine gesellschaftspolitischen Einsichten und Schlußfolgerungen in Erstaunen versetzen, wenn er auch als in der großen Tradition antiorthodoxer, progressiver Denker der indischen Geisteswelt stehend zu sehen ist[34] und wenn man ferner seine Zeitgenossen in die Betrachtung einbezieht, so etwa den Mönch Swami Ramtirtha, der mit seiner Schrift "Vedanta and Socialism"[35] gleichfalls den Versuch unternahm, indisches Gedankengut mit den fortschrittlichsten Ideen seiner Zeit zu verbinden. Vivekananda vereinigte die Ergebnisse seiner scharfen Beobachtungen und seine lebhafte Sympathie für die arbeitenden Massen, beides offenbar erworben durch den täglichen Umgang mit Menschen aller Schichten und verschiedener Völker, zu einer großen sozialen Vision, die indes nicht nur deshalb eine Utopie bleiben mußte, weil die gesellschaftlichen Kräfte in Indien noch nicht herangereift waren, sie zu realisieren. Vivekananda vermochte zwar, die allgemeine Entwicklungstendenz ahnend zu erfassen, wissenschaftlich begründen konnte er sie nicht. Wege zu ihrer Verwirklichung konnte er nicht zeigen. Er hielt es für die wichtigste Aufgabe, Bildung unter den Massen zu verbreiten, religiöse Bildung zuerst, aber auch praktische Fähigkeiten und Fertigkeiten, naturwissenschaftlich-technische Kenntnisse nicht zuletzt. Sein Ziel war es, die Menschen stark zu machen und zur Selbsthilfe zu befähigen:

> "... educate our people, so that they may be able to solve their own problems... The new order of things is the salvation of the people by the people, and it takes time to make it workable..."[36]

Hier sah er auch eine letzte Chance für die Oberschicht, die die arbeitenden Massen nicht länger unterdrücken, sich aber deren Sympathie und damit ihre eigene Sicherheit gewinnen könne, wenn sie tatkräftig an der Verbreitung von Bildung mitarbeiten wolle.[37] Er warnte jedoch ausdrücklich davor, zwischen den armen Bauern und den arbeitenden Menschen einerseits und den Wohlhabenden andererseits Klassenkampf entstehen zu lassen.[38] Damit kam er zwar in logischen Widerspruch zu seinen eigenen Ansichten von der Nichtswürdigkeit der besitzenden Klassen und der Gesetzmäßigkeit des Übergangs der Macht in die Hände des Volkes, da aber diese Linie der Klassenharmonie die seinem utopischen Sozialismus gemäße war, bemühte er sich nicht um eine Lösung.

Obgleich Vivekananda die Spiritualität Indiens für dessen innerstes Wesen hielt und der religiösen Erziehung große Bedeutung zumaß, wird an einigen Stellen sichtbar, daß ihm die Religiosität zumindest nicht immer das Wichtigste war. Es mutet uns geradezu blasphemisch an, wenn wir lesen:

> "First of all our young men must be strong. Religion will come afterwards. Be strong, my young friends, that is my advice to you. You will be nearer to Heaven through football than through the study of the Gita."[39]

Oder:

> "Bread! Bread! I do not believe in a God who cannot give me bread here, giving me eternal bliss in heaven!"[40]

Aber dieser Einstellung entspricht es auch, wenn sich Vivekananda zornerfüllt gegen die Aktivitäten einer Gesellschaft zum Schutze der Kuh wandte, die zwar alles für Tiere, nichts jedoch für hungernde Menschen zu unternehmen bereit war.[41]

In dieser humanistischen Grundtendenz, die der Erlösung von den irdischen Leiden des Hungers, der Schwäche und der Unwissenheit den Vorrang vor der spirituellen Erlösung gab, die nicht vom Streben nach dem individuellen Heil sprach, sondern vom Dienst an den Ärmsten der Gesellschaft[42], liegt seine Bedeutung für die fortschrittlichen Kräfte in der nationalen Befreiungsbewegung begründet.

Vivekananda betrachtete in seinen soziologischen Abhandlungen die arbeitende Bevölkerung schlechthin als eine Einheit, er machte keine Unterschiede zwischen Bauern, Handwerkern und Arbeitern hinsichtlich ihrer gegenwärtigen Lage als Ausgebeutete und Unter-

drückte sowie ihrer künftigen Rolle als Träger der "absolute supremacy in every society"[43]. Wenn er auch weit davon entfernt war, dem Proletariat eine besondere Bedeutung zuzuerkennen - hierzu fehlten ihm theoretisch die Voraussetzungen - so begegnete er der Arbeiterschaft andererseits auch nicht mit Vorbehalten und propagierte keine Linie der "Vermeidung" des das Proletariat erzeugenden Kapitalismus. Er empfiehlt im Gegenteil in allen Fragen der "materiellen Zivilisation"[44], d.h., der Industrie, vom Westen zu lernen:

> "You have not the capacity to manufacture a needle, and you dare to criticise the English - fools! Sit at their feet and learn from them the arts, industries and the practicability..."[45]

Während Vivekananda sich einerseits für die Gründung von Fabriken aussprach[46], betonte er andererseits, daß Maschinen die Frage der Armut nicht lösen können.[47] Unter Hinweis auf die Verhältnisse in Europa, wo sich Reichtum und Macht eines Landes in den Händen einiger weniger befinden, die selber nicht arbeiten, aber die Arbeit von Millionen manipulieren[48], stellte er fest:

> "Everything goes to show that Socialism or some form of rule by the people, call it what you will, is coming on the boards. The people will certainly want the satisfaction of their material needs, less work, no oppression, no war, more food."[49]

Wenn er immer wieder seiner Überzeugung Ausdruck verlieh, daß nur eine auf dem Vedanta fußende soziale Ordnung dauerhaft sein und alle Bedürfnisse des Menschen befriedigen könne[50], so bestritt er damit nicht die Notwendigkeit sozialer Veränderungen. Er wies im Gegenteil mehrfach darauf hin[51], daß die gegenwärtige "merkantile Zivilisation"[52], die Vaishyaherrschaft oder wie immer er die kapitalistische Gesellschaft umschrieb, unvermeidlich zum Untergang verdammt sei. Die Verwirklichung der Vedanta-Lehre erschien ihm nur in der künftigen Gesellschaft möglich, in der sich vervollkommnenden Shudraherrschaft, die die positiven Errungenschaften aller bisherigen sozialen Entwicklungsetappen in sich vereinigen würde.[58] Vivekanandas Konzeption ging daher eindeutig über den Kapitalismus hinaus, sie war in der Grundtendenz antikapitalistisch, wenn auch seine Forderungen nach Industrialisierung gerade den Interessen der jungen indischen Bourgeoisie entsprachen. Seine Methode des Appells an die Einsicht der besitzenden Klassen, die er vermittels der Furcht vor der drohenden sozialen Revolution dazu bringen wollte, sich tatkräftig an der Verbreitung von Bildung unter den verelendeten Massen zu beteiligen[54], sein Glaube an die Macht der Idee, die, wenn sie nur von einer Gruppe selbstloser und hingebungsvoll arbeitender Menschen propagiert würde, das ganze Land revolutionieren würde[55], seine Ablehnung des Klassenkampfes erweisen ihn als einen utopischen Sozialisten, den man zu recht der von Saint-Simon, Fourier und Owen vertretenen Richtung zugeordnet hat.[56]

Rabindranath Tagore, Vivekanandas Landsmann und Zeitgenosse - allerdings überlebte er diesen um fast vier Dezennien -, hatte mit Vivekananda die Hinwendung zu den sozialen Problemen der Massen gemeinsam, er verurteilte wie dieser nicht nur die koloniale Unterdrückung, sondern auch die Ausbeutung innerhalb der indischen Gesellschaft, er sah gleichfalls in der Verbreitung von Bildung - auf der Basis der Rückbesinnung auf die echten Werte der indischen Kultur und der Aufnahme des für den Fortschritt notwendigen Gedankengutes der modernen Zeit - das Hauptinstrument zur Erreichung sozialer Veränderungen, er vertrat wie Vivekananda eine antibrahmanische, antiorthodoxe Linie der religiösen Erneuerung und war vom Glauben an die Lebenskraft indischer Spiritualität durchdrungen. Er übte scharfe Kritik am europäischen und am indischen Kapitalismus und entwickelte eine soziale Gegenkonzeption, die er zwar nicht ausdrücklich "Sozialismus" nannte, die aber inhaltlich auf eine sozialistische Utopie eines bestimmten Typs hinauslief. Hier, sowohl im sozialen Ansatzpunkt wie in der Zielsetzung, liegt der wesentliche Unterschied zwischen Tagores und Vivekanandas Auffassungen, und wir werden sehen, daß Vivekananda - bei aller Vagheit der Vorstellung und Phantasterei hinsichtlich der Methoden - die dem Wesen

nach progressivere Richtung vertrat.

Rabindranath Tagore, der universal gebildete, mit den Ideen Europas gleichermaßen wie mit der indischen Kultur vertraute und in seinem Streben nach Synthese seine Zeit weit überragende Repräsentant des indischen Geisteslebens, beschäftigte sich frühzeitig mit den Problemen des Sozialismus. Er schrieb 1892 eine kleine Abhandlung[57], in der er - sich auf eine Schrift des englischen Sozialisten Belfort Bax[58] stützend - das Wesentliche der sozialistischen Lehre darlegen wollte, um den zeitgenössischen Leser in Indien mit den geistigen Grundlagen der sich anbahnenden großen sozialen Revolution in Europa bekannt zu machen. Davon ausgehend, daß die Volksmassen ihre Lage nicht verbessern können, solange das Privatkapital die Wirtschaft beherrscht, schlußfolgerte er, daß mit dem "Übergang des Kapitals und des Bodens in das Eigentum des Volkes"[59] der ökonomische Zwang beseitigt und die Voraussetzung für die Erhöhung der Produktivität und Qualität geschaffen wird. Dieser Zusammenhang zwischen dem gesellschaftlichen Eigentum an den Produktionsmitteln und dem sich daraus ergebenden Interesse des Produzenten an qualitativ guten Erzeugnissen war Tagore offenbar besonders wichtig. Weiterhin unterstrich er, daß der Reichtum allen gehören müsse, damit die Freiheit Eigentum des ganzen Volkes werden kann.[60] Das Ziel des Sozialismus definierte er als das Streben nach Wiederherstellung der durch die Klassenantagonismen zerstörten Einheit der Gesellschaft, die gleichmäßige Verteilung der materiellen Güter und dadurch die Gewährleistung der größtmöglichen Freiheit für alle.[61] In diesen Ausführungen ist Tagores Sympathie für die sozialistischen Ideale deutlich sichtbar, später nannte er sie den "Lichtschimmer der Hoffnung", wenn er auch an ihrer Realisierbarkeit zweifelte.[62]

Tagore hatte 1891 die Verwaltung der ausgedehnten Familiengüter übernommen[63] und gewann im Verlaufe dieser langjährigen Tätigkeit einen tiefen Einblick in die Probleme der indischen Landwirtschaft und insbesondere in die Nöte der bengalischen Bauernschaft. Diese Erfahrungen, die ihm vielleicht den Anstoß gegeben haben, sich mit den Lehren des Sozialismus zu befassen, mögen eine der wesentlichen Ursachen dafür sein, daß sich ihm die sozialen Probleme des indischen Volkes vor allem als Probleme der Entwicklung des indischen Dorfes darstellten und daß in ihm die Erkenntnis von der Vordringlichkeit der Lösung dieser Probleme wuchs. Von dieser Position her ist seine Aussage zu verstehen: "Indiens wahre Aufgabe liegt nicht auf dem Gebiete der Politik, sie ist sozialer Art."[64]

Er war der Überzeugung, daß zunächst die in der indischen Gesellschaft liegenden Ursachen für die Versklavung des indischen Volkes beseitigt werden müßten und wandte sich gegen die, die glaubten, daß es die "einzige Aufgabe ist, ein politisches Wunder von Freiheit auf dem Flugsand sozialer Sklaverei aufzubauen".[65]

Als Tagore forderte, daß sich die indische Gesellschaft zuerst von innen heraus erneuern müsse, ging er von der irrigen Voraussetzung aus, daß die Kolonialherrschaft nicht willens oder zumindest doch nicht fähig sei, diesen Prozeß zu verhindern. In seiner vielzitierten Rede "Society and State" (Swadeshi Samaj) interpretierte er den objektiv auf den kolonialen Unterdrückungsverhältnissen beruhenden Gegensatz zwischen indischer "Gesellschaft" und kolonialem "Staat" als eine seit jeher in Indien vorhanden gewesene weitgehende Selbständigkeit der Gesellschaft, des Zentrums der Wohlfahrt des Volkes, gegenüber dem Staat:

> "The government in our country has no relationship with our society and no place in the social organization... We have accepted the bonds of subjection under many races and many kings, but our society has always carried out its own duties, never permitting anyone from outside to intervene in its affairs, great or small."[66]

Deshalb stellte er den Auseinandersetzungen mit der Kolonialregierung, die er für wenig mehr als "leere Politik" hielt, die konstruktiven Aufgaben eines Dorfentwicklungsprogrammes gegenüber, das den "wirklichen Bedürfnissen des Volkes" ("schools, roads, water reservoirs, pasture-land and the like")[67], entspreche, nur von der Anspannung der eigenen Kräfte abhängig sei und zwischen den (bisher mit politischer Agitation beschäftigten) Vertretern der "gebildeten Schichten" und den Massen des Volkes eine stabile Verbindung schaffen könne.

Aus dieser Einstellung heraus sind seine komplizierten Beziehungen zur Nationalbewegung zu erfassen. Er war einer der führenden Repräsentanten des erwachenden indischen Nationalbewußtseins, das er in vielfältiger Weise förderte und - insbesondere mit seinen Liedern - massenwirksam zum Ausdruck brachte, aber er war weder mit den Gemäßigten noch mit den Extremisten einverstanden, weil keiner der beiden Kontrahenten bereit war, sich den "wirklichen Bedürfnissen des Volkes" zuzuwenden. Seine Kritik an der Swadeshi-Bewegung[68], zu deren bedeutendsten Inspiratoren und Initiatoren er gehörte - es sei hier nur an seine Tätigkeit im Rahmen der nationalen Erziehungsbewegung und die Gründung seiner heute weltberühmten Bildungsanstalt in Shantiniketan erinnert - und sein Abrücken von der Bewegung beruhten nicht zuletzt darauf, daß er sich hinsichtlich der Verbesserung der Lage der Massen keinen Fortschritt davon versprach. Während er bis zu einem gewissen Grade den begrenzten Klassencharakter der Bewegung durchschaute, erkannte er nicht, daß nicht die Bourgeoisie allein den Nutzen davontragen würde.[69] Er sah vornehmlich die gegenwärtigen Auswirkungen. Vor der Konferenz der Kongreßpartei in der Provinz Bengalen, deren Vorsitz er 1908 innehatte, erklärte er:

> "Our sensitivity is confined to the towns and even there to a particular segment of society. The Swadeshi movement was initiated by the urban educated classes, even if on the whole not they but <u>the villagers have had to pay the price.</u>" (Hervorhebung v.B.S.)[70]

Auch in seinem Roman "Das Heim und die Welt", der in der Zeit der Swadeshibewegung spielt, wird das Bestreben verurteilt, die Last für den Boykott englischer Waren rücksichtslos den Armen aufzubürden:

> "Nicht der Boden ist das Vaterland, sondern die Menschen darauf... Habt ihr ihrem Schicksal sonst auch nur einen Blick gegönnt? Aber jetzt wollt ihr ihnen vorschreiben, was für Salz sie essen und was für Kleider sie tragen sollen.... Ihr habt die Mittel und braucht nicht danach zu fragen, was es kostet. Die Armen wollen euch nicht daran hindern, aber ihr wollt durchaus, daß sie sich eurem Zwang unterwerfen. Unter den gegenwärtigen Verhältnissen ist jeder Augenblick für sie ein verzweifelter Kampf um die bloße Existenz; ihr könnt euch nicht einmal vorstellen, wieviel ein paar Pennys für sie ausmachen - so wenig habt ihr mit ihnen gemein."[71]

Die Tatsache, daß Tagore dem Kampf gegen die Kolonialherrschaft eine dem Kampf für soziale Reformen untergeordnete Rolle zuwies und sich von der Swadeshibewegung distanzierte, könnte ihn in die Nähe der Gemäßigten rücken, die gleich ihm die Taktik der Extremisten ablehnten. Während jedoch die Gemäßigten fürchteten, daß sich der Radikalismus der Extremisten für ihre geschäftlichen Beziehungen zur Metropole - auch hinsichtlich der Etablierung einheimischer Industrieunternehmen - schädlich auswirken könnte, gingen Tagores Überlegungen in eine ganz andere Richtung. Er zweifelte nicht nur an der Realisierbarkeit der industriellen Projekte[72], angesichts der nicht eben seltenen Mißerfolge von Swadeshi-Unternehmen nicht ohne eine gewisse Berechtigung[73], mehr noch zweifelte er daran - und das ist das Wesentliche - ob die Industrialisierung, die er wie Vivekananda bejahte, in dieser Form überhaupt wünschenswert sei. Er sah Europa in den "ewigen wirtschaftlichen Kampf zwischen Kapital und Arbeit"[74] verstrickt, aber er blieb in seiner Kritik nicht beim europäischen Kapitalisten stehen:

> "In our country, the capitalist is not merely rich, he is also the jailor and has mortgaged himself to Liverpool."[75]

Er befürchtete schwere Übel für die indische Gesellschaft, wenn sie auf dem Wege der kapitalistischen Entwicklung voranschreite:

> "We all know the threat of degradation which labourers face when they migrate to town to work in the factories set up by capitalists. ...If large factories are established in India and like whirlpools draw into their vortex the poor villagers,

> if they employ large numbers of displaced people in the joyless and mechanical work of tending machines, we can easily imagine the degradation which may overtake these men and women. No society can endure if human values are wasted in order to increase the production of goods by the use of the machine."[76]

Ähnliche Beobachtungen hatte auch Vivekananda gemacht:

> "The men in factories are doing the same monotonous work, day after day, night after night, year after year, each batch of men doing one special bit of work - such as fashioning the heads of pins, or uniting the end of threads, or moving backwards or forwards with the loom - for a whole life. And the result is that the loss of that special job means death to them - they find no other means of living and starve. Doing routine work like a machine, one becomes a lifeless machine."[77]

Während jedoch bei Vivekananda die Epoche der Vaishyaherrschaft, (d.h. der Kapitalismus, der diese Bedingungen der technischen Entfremdung hervorbringt, die den Lohnarbeiter zur Maschine herabwürdigt) als eine gesetzmäßige Etappe der gesellschaftlichen Entwicklung erscheint, deren unvermeidliche Ablösung durch die Shudraherrschaft sich bereits vorbereitet, suchte Tagore den Ausweg in der Verhinderung der kapitalistischen Entwicklung. Das, was er die "heutige Handelskultur" nannte, die "ihren Fluch in sich (trägt), weil sie die Menschheit, auf der sie steht, zu einer unförmlichen Masse zertrampelt"[78], sah er als einen Rückschritt im historischen Prozeß der Menschheitsentwicklung an, als die "ungeheure Versuchung", der der Westen nicht widerstehen konnte: "Seine menschliche Kultur hat sich in der Wüste des Maschinenwesens verirrt."[79]

Indien sollte dieser "furchtbaren Gefahr für die ganze Menschheit" entgehen:

> "Laßt unser Leben einfach in seiner äußeren Erscheinung und reich an innerem Gewinn sein. Laßt unsere Kultur sich auf die feste Basis sozialen Zusammenwirkens gründen, und nicht auf Kampf und wirtschaftliche Ausbeutung. Wie wir dies heute können, wo wir in den Zähnen des wirtschaftlichen Drachens sind, der unser Lebensblut aussagt, dies zu finden, ist die Aufgabe der Denker aller östlichen Völker, die an die menschliche Seele glauben."[80]

Dabei war Tagore keinesfalls ein prinzipieller Gegner der maschinellen Industrie, er interessierte sich für den technischen Fortschritt und befürwortete die Produktion und die Anwendung industrieller Erzeugnisse in Indien. Sein Konzept der Vermeidung der kapitalistischen Entwicklung ist daher nicht gleichzusetzen mit dem reaktionären Bestreben, vorkapitalistische Produktionsmethoden und Eigentumsverhältnisse aufrechterhalten zu wollen, sein Plan der Vergenossenschaftlichung und Mechanisierung der Landwirtschaft[81] zeigt im Gegenteil seine Aufgeschlossenheit gegenüber den Möglichkeiten und Erfordernissen der modernen Zeit. Wenn wir dennoch von einer unverkennbar reaktionären[82] Tendenz in Tagores Sozialprogramm sprechen müssen, so deshalb, weil seine Vorstellung, daß sich die indische Gesellschaft vom Dorfe her regenerieren müsse, und die dazu vorgesehenen Maßnahmen darauf hinausliefen, die Entwicklung der Produktivkräfte und damit der fortschrittlichsten Klassen der indischen Gesellschaft zu hemmen. Tagore propagierte, die Produktion industrieller Erzeugnisse im Rahmen der landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften aufzunehmen[83], um die lokalen Bedürfnisse zu befriedigen und das Abwandern der Arbeitskräfte in die Städte zu verhindern. Dieser Plan hätte mit dem Kapitalisten zugleich den Proletarier "überflüssig" machen sollen, aber - und dies war von Tagore sicher nicht beabsichtigt - er hätte mit dem Verzicht auf die industrielle Großproduktion auch die Abhängigkeit der indischen Wirtschaft von der Metropole bzw. anderen Industrieländern verewigt.

Ganz abgesehen davon, daß der universalgeschichtlich-gesetzmäßige Übergang zum Kapitalismus, wenn seine inneren Bedingungen herangereift waren, nicht verhindert (wenn auch unter kolonialen Unterdrückungsverhältnissen behindert) werden konnte[84] und Tagores Konzeption somit eine sinnlos gegen den historischen Fortschritt gerichtete Orientierung

gab, mangelte es seinem Projekt auch deshalb an Realisierbarkeit, weil er die Eigentumsfrage umging. Sein Appell an die Bauern, ihre kleinen Felder gemeinsam zu bewirtschaften, damit die Anschaffung landwirtschaftlicher Maschinen möglich und rentabel werde, mußte ungehört verhallen, weil die Bauern ja nicht freie Eigentümer des Bodens waren, sondern von den Samindaren in jeder Beziehung abhängige Pächter. Das Utopische seiner Auffassungen kam nicht zuletzt auch in seiner Illusion zum Ausdruck, es werde möglich sein, diese Kooperativgesellschaft aus der Zusammenarbeit zwischen Samindaren und Pächtern zu entwickeln, d.h. ohne Lösung der Eigentumsfrage zugunsten der Bauern eine tragfähige "Partnerschaft" zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten zu konstituieren. Obgleich sich Tagore selber über den Charakter der Beziehungen zwischen diesen beiden sozialen Kräften im Klaren war, appellierte er an die Samindare, sie sollten dafür sorgen, ihre Bauern so stark zu machen, daß diese sich erfolgreich gegen jegliche Tyrannei - auch die der Grundherren selber! - zur Wehr setzen könnten.[85] Er rief gleichfalls die begeisterungsfähige, gebildete Jugend auf:

> "Teach them to be strong and to protect themselves, for that is the only way... Educate the villagers and initiate new programmes of agriculture and production in the village. Put new heart into the people so that they can build for themselves clean, healthy and beautiful homes. Teach them the value of co-operative action so that they may put forward their united strength and meet their social obligations."[86]

Tagore versuchte, seine Vorstellungen durch Gründung verschiedener Genossenschaften zu verwirklichen. Es gelang ihm auch, mit Hilfe progressiver Persönlichkeiten wie z.B. Kalimohan Ghosh, die ihre Energie und ihre praktischen Fähigkeiten darauf verwandten, gewisse Erfolge zu erzielen, wenn man diese daran mißt, daß es den dabei beteiligten Bauern und Handwerkern etwas weniger schlecht ging als ihren Zeitgenossen. Der Bau von Wasserreservoiren, von Straßen und Schulen, Maßnahmen der Gesundheitsfürsorge, die Gründung von Krediteinrichtungen und Verkaufsorganisationen auf genossenschaftlicher Basis, für die Tagore selber den Boden und nicht unerhebliche Geldmittel zur Verfügung stellte[87], für die er Fachleute im Ausland ausbilden[88] und z.T. sogar die unentgeltliche Hilfe ausländischer Experten in Anspruch nehmen konnte - alles dies reichte jedoch nicht aus, auch nur in einem einzigen Dorf das Beispiel für ganz Indien zu schaffen, von dem er träumte.[89] Als Tagore 1930 in die Sowjetunion reiste und dort den gewaltigen Aufschwung der von den Fesseln des Privateigentums an den Produktionsmitteln befreiten schöpferischen Kräfte des Volkes verspürte, wurde er sich schmerzlich des Fehlschlagens seiner Mühen und Hoffnungen bewußt. In der Sowjetunion aber sah er realisiert, wonach er selber gestrebt hatte: "In ihrem Lande verwirklichen sie in herrlicher Weise das, was wir in Schriniketan machen wollten."[90] Die Erfahrungen dieser Reise und die Schlußfolgerungen, die er aus ihnen zog, gehören jedoch einer späteren Etappe an, auf die hier nicht eingegangen werden kann.

Im Unterschied zu Vivekananda, dessen Auffassungen den Vergleich mit den utopischen Sozialisten nahelegen, ergeben sich aus Tagores Konzeption interessante Parallelen zur Volkstümler-Ideologie in Rußland, dem "russischen Bauernsozialismus"[91], mit der sich Lenin so ausführlich auseinandergesetzt und in der differenzierten Einschätzung ihrer reaktionären und ihrer progressiven Seiten ein Musterbeispiel marxistischer Analyse gegeben hat. Lenin charakterisierte die drei Hauptzüge der Volkstümlerrichtung wie folgt:

1. Einschätzung des Kapitalismus in Rußland als Verfallserscheinung, als Rückschritt.

2. Einschätzung der Eigenständigkeit der russischen ökonomischen Ordnung im allgemeinen und des Bauern mit seiner Dorfgemeinde, seinem Artel u.dgl.m. im besonderen.

3. Ignorierung der Verbindung der 'Intelligenz' und der juristisch-politischen Einrichtungen des Landes mit den materiellen Interessen bestimmter Gesellschaftsklassen.[92]

In diesen drei Hauptzügen besteht, wie aus den bisherigen Darlegungen über Tagores Auffassungen ersichtlich, eine frappierende Übereinstimmung, wenn es daneben auch wesentliche Unterschiede gibt - vor allem die bei den Volkstümlern unzweifelhaft vorhandene revolutionäre Grundtendenz (zumindest solange sie Ideologen des "Bauernsozialismus" waren und auf eine sozialistische Bauernrevolution orientierten[93]). Tagore dagegen war weit davon entfernt, eine revolutionäre Veränderung der Eigentumsverhältnisse anzustreben, nicht einmal seine Reformpläne setzten an diesem Punkte an, obgleich er, wie er allerdings sehr viel später schrieb, erkannt hatte, daß "das Recht auf Land gesetzmäßig nicht dem Gutsbesitzer, sondern dem Bauern zustehen sollte."[94]

Übereinstimmung zeigt sich nicht nur hinsichtlich der Ablehnung des Kapitalismus und der Idealisierung der Dorfgemeinde, die Tagore die "Mutter der Nationen"[95] nannte und es als das Ziel bezeichnete, die Selbständigkeit des Dorfes wiederherzustellen[96], hinsichtlich der Rolle der Intelligenz, sondern auch in der Unterschätzung des politischen Kampfes. Wie Tagore den Kampf gegen die Kolonialherrschaft, um die Lösung der nationalen Frage, in seiner Bedeutung für die Lösung der sozialen Fragen des indischen Volkes unterschätzte, so unterschätzten die Volkstümler die Bedeutung der politischen Revolution und der bürgerlichen politischen Freiheit und propagierten eine von der bäuerlichen Dorfgemeinde mit ihrem landwirtschaftlichen Kleinbetrieb unmittelbar ausgehende sozialistische Umwälzung.[97]

Das anarchistische Verhältnis zum Staat, das Tagore bereits in Swadeshi Samaj theoretisch zu begründen versucht hatte, wie auch seine aus der richtigen Beobachtung der politischen Wirklichkeit in den kapitalistischen Ländern gezogene falsche Schlußfolgerung, daß die bürgerliche Demokratie den Kampf um sie nicht wert sei, erweist sich so als ein dieser gesamten Richtung eigener Zug, der mit der Verurteilung der kapitalistischen Entwicklung und Idealisierung des Dorfes untrennbar verbunden ist. Die Übereinstimmung in diesen wesentlichen Momenten ist natürlich kein Zufall oder das Ergebnis eines mittelbaren oder unmittelbaren Einflusses der Volkstümlerrichtung, die in Rußland bereits in den siebziger und achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts eine große Rolle spielte. Sie ist das Ergebnis analoger gesellschaftlicher Verhältnisse, die gekennzeichnet waren von der Entwicklung des Kapitalismus in diesen Ländern zu einer Zeit, in der weltgeschichtlich bereits das letzte Stadium des Kapitalismus herangereift war und sich die Arbeiterklasse im durch den wissenschaftlichen Sozialismus begründeten Bewußtsein ihrer historischen Mission auf den Sturz der kapitalistischen Ordnung vorzubereiten begann. Der Prozeß der kapitalistischen Entwicklung, der zudem in Indien noch später und schwächer einsetzte als in Rußland und durch die Kolonialherrschaft behindert wurde, vollzog sich daher unter Bedingungen der immer stärkeren Ausstrahlung der Kritik am Kapitalismus durch die fortschrittlichsten Kräfte in den imperialistischen Ländern. Das hatte zur Folge, daß diese auf die Überwindung des Kapitalismus zielende Kritik, die zugleich den in der kapitalistischen Entwicklung selber liegenden Fortschritt gegenüber den vorkapitalistischen Verhältnissen voll anerkannte, in den Ländern mit noch einer relativ schwachen kapitalistischen Entwicklung als Verdammung des Kapitalismus schlechthin mißverstanden werden konnte. Dabei kam im Falle Indiens noch hinzu, daß die infolge der Kolonialherrschaft aufs äußerste getriebene Ausbeutung der indischen Arbeiter (sowohl in den Betrieben ausländischer wie einheimischer Unternehmer) die negativen sozialen Folgen der Industrie besonders krass zutage treten ließ. Das Beispiel der Kritik innerhalb der imperialistischen Länder auf der einen Seite und die abschreckende Wirkung des Arbeiterelends im eigenen Land auf der anderen Seite sind indes nicht die Hauptursachen für die Genesis der Theorie, man müsse unter Vermeidung des kapitalistischen Stadiums die neue Gesellschaft auf der Basis der Wiederbelebung der Dorfgemeinde errichten.

Worin die Hauptursache und zugleich auch die historische Berechtigung dieser Theorie besteht, soll im folgenden anhand der russischen Volkstümlerideologie kurz erläutert werden.

Zur Zeit ihres Entstehens und ihrer größten Wirksamkeit befand sich Rußland in der Periode der Vorbereitung auf die bürgerliche Revolution, in der naturgemäß die Bauern-

bewegung mit ihrem Kampf gegen die Überreste der Leibeigenschaft, (die zwar 1861 aufgehoben worden war, die russische Bauernschaft jedoch nur bis zu einem gewissen Grade aus gutsherrlicher Fron befreit hatte) und für eine demokratische Lösung der Agrarfrage eine wesentliche Rolle spielte. Der "Bauernsozialismus" hatte seine reale Grundlage in dieser den Hauptinhalt der gesellschaftlichen Veränderungen repräsentierenden Bauernbewegung, er reflektierte das Gleichheitsstreben der bäuerlichen Massen und war Ausdruck ihres Demokratismus. Lenin schrieb: "Die Utopie der Volkstümler... ist Begleiterin,. Symptom, zum Teil sogar Ausdruck ihres (d.h. der Massen - B.S.) demokratischen Aufschwungs."[98]

Eine revolutionäre Bewegung, die die Bauern und damit die Masse des russischen Volkes potentiell erfassen konnte, mußte damals vielen aussichtsreicher erscheinen als die Orientierung auf das zahlenmäßig schwache und noch kaum organisierte Proletariat. Weiterhin ergab sich aus dem klassenmäßig die gesamte Bauernschaft umfassenden Kampf gegen die alten Feudalkräfte die Verschleierung der bereits vorhandenen sozialen Differenzierung innerhalb des Dorfes, die zur Fehleinschätzung von der "vom kommunistischen Geist durchdrungenen" Bauernschaft führte.[99] Die Volkstümler mit ihrem "Glauben an den sozialistischen Charakter der Dorfgemeinde" hielten daher die Bauernbewegung für die "wirkliche, die wahre sozialistische und unmittelbar sozialistische Bewegung"[100], wobei sie sich sowohl hinsichtlich der realen Lage im Dorf wie hinsichtlich des Charakters der Bauernbewegung schwerwiegend irrten. Indes muß man ihnen zugestehen, daß der relativ geringe Reifegrad des Klassenantagonismus im Dorf wie der kapitalistischen Entwicklung überhaupt eine Einsicht in die tatsächlichen Verhältnisse wesentlich erschwerte. Als Beispiel für die Kompliziertheit dieser Frage sei auf den Brief von Marx an Vera Sassulitsch verwiesen, in dem Marx folgendes schrieb:

> "Die im 'Kapital' gegebene Analyse enthält also keinerlei Beweise - weder für noch gegen die Lebensfähigkeit der Dorfgemeinde, aber das Spezialstudium, das ich darüber getrieben und wofür ich mir Material aus Originalquellen beschafft habe, hat <u>mich davon überzeugt, daß diese Dorfgemeinde der Stützpunkt der sozialen Wiedergeburt Rußlands ist;</u> damit sie aber in diesem Sinne wirken kann, müßte man zuerst die zerstörenden Einflüsse, die von allen Seiten auf sie einstürmen, beseitigen und ihr sodann die normalen Bedingungen einer natürlichen Entwicklung sichern." (Hervorhebung v. B.S.)[101]

Als Lenin ca. 12 Jahre später die Auseinandersetzung mit der Volkstümlerideologie aufnahm, ließ sich - wie aus seinen Schriften ersichtlich - anhand der Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse bereits eindeutig feststellen, daß der Prozeß der Zersetzung der Dorfgemeinde und der Stabilisierung des Kapitalismus weit fortgeschritten und damit der Illusion von der sozialistischen Bauernrevolution der reale Boden entzogen war. Lenin begnügte sich nicht damit, den - im "geschichtsphilosophischen Sinne"[102] - reaktionären Ausgangspunkt der Volkstümlerideologie einer scharfen Kritik zu unterziehen, um diese Ideologie damit in Bausch und Bogen abzulehnen, er arbeitete im Gegenteil, indem er sie auf ihre klassenmäßigen Wurzeln und wirklichen Inhalte hin untersuchte, ihre progressiven Seiten heraus. Die Kritik der Volkstümler am Kapitalismus war dem Wesen nach eine Kritik von der Position des Kleinproduzenten aus; sie suchten eben diese Position zu bewahren und zu festigen, stellten zu diesem Zwecke die Losung von der Vermeidung des Kapitalismus auf und schlugen eine scheinbar antikapitalistische, in Wirklichkeit aber "maximal konsequente und entschieden kapitalistische Maßnahme auf dem Gebiete der Agrarfrage"[103] (Neuaufteilung des Bodens) vor. Lenin deckte den Widerspruch zwischen dem proklamierten Ziel und dem realen Inhalt auf und wies nach, daß die Verwirklichung der Forderungen der Bauernschaft, die auf die Nationalisierung des Bodens, die Senkung der hohen Geldabgaben und Steuern, die Beseitigung der Knechtung und Rechtlosigkeit der Bauern hinausliefen, nur günstigere Bedingungen für die raschere Entwicklung des Kapitalismus schaffen würde, also notwendigerweise gerade das zur Folge hätte, was die Volkstümler um jeden

Preis vermeiden wollten. Mehr noch, er wies nach, daß gerade in diesen, dem Charakter nach bürgerlich-demokratischen Forderungen der Bauernschaft der progressive Gehalt der Volkstümlerideologie zum Ausdruck kommt. Indem Lenin dieses Paradoxon eines auf einer reaktionären Gesellschaftsauffassung fußenden fortschrittlichen Programmes auflöste, konnte er mit der kompromißlosen Absage an die Volkstümlerideologie als eine Variante des kleinbürgerlichen Sozialismus die Bejahung und Unterstützung der allgemeindemokratischen Prgrammpunkte der Volkstümler verbinden. Der ganze Tenor seiner Auseinandersetzung mit den Volkstümlern war von dem Bestreben geprägt, dieses Wechselverhältnis in seinen positiven und in seinen negativen Tendenzen klar herauszustellen, die Fehlerhaftigkeit ihrer theoretischen Plattform darzulegen und zugleich "den demokratischen Kern der volkstümlerischen Ansichten herauszuschälen".[104]

Unter Hinweis auf die von Engels auf den utopischen Sozialismus gemünzten Worte "Was aber ökonomisch formell falsch, kann darum doch weltgeschichtlich richtig sein",[105] gab Lenin folgende Einschätzung:

> "Falsch in formell ökonomischem Sinn, ist der volkstümlerische Demokratismus eine Wahrheit im geschichtlichen Sinn; falsch als sozialistische Utopie, ist dieser Demokratismus die Wahrheit jenes eigentümlichen geschichtlich bedingten demokratischen Kampfes der Bauernmassen, der ein untrennbares Element der bürgerlichen Umbildung und die Voraussetzung ihres vollen Sieges darstellt."[106]

Lenin hat verschiedentlich auf die Parallelen zwischen der russischen Volkstümlerideologie und den Erscheinungsformen des bäuerlichen Demokratismus in einer Reihe asiatischer Länder hingewiesen und damit die Gesetzmäßigkeit des Auftretens bauernsozialistischer Vorstellungen betont. Insbesondere in seinem Artikel "Demokratie und Volkstümlerideologie in China" unterstrich er die Ähnlichkeit chinesischer und russischer Auffassungen, die "bis zur vollen Übereinstimmung der Hauptgedanken und einer ganzen Reihe einzelner Aussprüche geht".[107] Wenn wir hier im folgenden Sun Yatsens "sozialistisches" Programm untersuchen, dann geschieht das jedoch in der Absicht, neben den Gemeinsamkeiten vor allem den grundlegenden Unterschied zwischen seiner Konzeption und der Volkstümlerideologie herauszustellen und an diesem Beispiel die dritte Variante sozialistischen Denkens in Asien um die Jahrhundertwende darzulegen.

Sun Yatsen legte 1905 in den "Drei Volksprinzipien" ein Programm revolutionärer Forderungen vor, das auf den Sturz der (nichtchinesischen) Mandschudynastie, die Errichtung der bürgerlich-demokratischen Republik und die demokratische Lösung der Agrarfrage orientierte:

> "Das Ziel unserer Revolution ist Chinas Glück.
> Weil wir gegen die Diktatur einer Minderheit von Mandschuren sind, wollen wir die nationale Revolution.
> Weil wir gegen die Diktatur eines einzelnen Monarchen sind, wollen wir die politische Revolution.
> Weil wir gegen die Diktatur einer Minderheit von Reichen sind, wollen wir die soziale Revolution."[108]

Von den "Drei Volksprinzipien" interessiert in unserem Zusammenhang vor allem das "Prinzip vom Volksleben", das Programm der sozialen Revolution:

> "Gleiches Recht auf Boden. Das Glück der Zivilisation sollen die Bürger gleichmäßig genießen. Die wirtschaftliche Organisation der Gesellschaft muß verändert und der Bodenpreis muß festgelegt werden. Der jetzige Bodenpreis hängt vom ursprünglichen Eigentümer ab. Wenn sich der Bodenpreis nach der Revolution infolge der Verbesserung und des Fortschritts der Gesellschaft erhöht, soll der Boden Staatseigentum werden und die Bürger sollen die Vorteile daraus gemeinsam genießen. Wenn wir den Grundstein für einen reichen und dichtbevölkerten Staat legen, gibt

> es innerhalb der vier Meere niemanden, dessen Angelegenheiten nicht geregelt würden. Wer es wagen sollte, durch Monopole das Leben der Bürger zu beherrschen, den werden die Massen verwerfen."[109]

Sun Yatsen verband mit diesem Programm die ausgesprochene Absicht, das Entstehen des Kapitalismus in China zu verhindern.[110] Er hatte auf seinen Reisen in Europa und Nordamerika "die bürgerliche Gesellschaft als Gesellschaft der Ungleichheit, in der eine Minderheit von Kapitalisten das Glück genießt, während die Mehrheit, die Arbeiter, leidet"[111] kennengelernt und sah dort Anzeichen einer drohenden sozialen Revolution. Deshalb forderte er, den Kapitalismus in China nicht aufkommen zu lassen:

> "Während wir die nationale und die politische Revolution durchführen, müssen wir gleichzeitig auf einen Ausweg sinnen, die wirtschaftliche Organisation der Gesellschaft neu zu ordnen, um einer künftigen sozialen Revolution vorzubeugen. Darin liegt wahrhaftig unsere größte Verantwortung."[112]

Die Tatsache, daß Sun Yatsen sein Programm "sozialistisch"[113] nannte, daß er die Entwicklung des Kapitalismus in China verhindern wollte und schließlich daß er dies mit einem "maximal kapitalistischen Agrarprogramm" erreichen wollte, mußte ihn natürlich als einen ideologischen Parteigänger der Volkstümlerrichtung erscheinen lassen. Lenin hob gerade diesen Zusammenhang zwischen dem reaktionären Charakter seiner "sozialistischen" Theorie und dem progressiven Inhalt des Agrarprogrammes hervor:

> "Darin eben besteht die Dialektik der gesellschaftlichen Verhältnisse Chinas, daß die chinesischen Demokraten, die mit dem Sozialismus in Europa aufrichtig sympathisieren, ihn in eine reaktionäre Theorie verwandelt haben und auf Grund dieser reaktionären Theorie, daß China dem Kapitalismus 'zuvorkommen' könne, ein rein kapitalistisches, maximal kapitalistisches Agrarprogramm verfechten!"[114]

Besteht in diesem Aspekt zweifellos eine Übereinstimmung zwischen den Auffassungen Sun Yatsens und denen der Volkstümler, so gibt es andererseits zwischen ihnen einen wesentlichen Unterschied. Sun Yatsens theoretischer Ausgangspunkt liegt nicht im Dorf, die Dorfgemeinde spielt bei ihm keine Rolle. Auch bei seinem Agrarprogramm führte er nicht in erster Linie die erstrebte Verbesserung der Verhältnisse im Dorf an, sondern, daß "das Staatseigentum am Boden die wichtigste Voraussetzung für die Entwicklung von Industrie und Handel"[115] sei, mit seiner Forderung nach "gleichem Recht auf Boden" wollte er "die Trennung der Gesellschaft in Arbeiter und Kapitalisten verhindern."[116] Im Gegensatz zu den Volkstümlern bekannte sich Sun Yatsen uneingeschränkt zur Industrialisierung. Diese Grundtendenz tritt in voller Schärfe erst 1912 hervor, ist aber auch bereits aus den von Lenin zitierten Äußerungen zu entnehmen:

> "...daß nämlich 'China am Vorabend einer gigantischen industriellen' (d.h. kapitalistischen) Entwicklung steht, daß in China 'der Handel' (d.h. der Kapitalismus) 'sich in gewaltigem Ausmaß entfalten wird', daß es 'bei uns in fünfzig Jahren viele Shanghais geben wird', d.h. Millionenzentren kapitalistischen Reichtums und proletarischer Not und Armut!"[117]
> (Die Erläuterungen in Klammer im Original)

1912 trat Sun Yatsen für ein großangelegtes Eisenbahnbauprogramm ein, um die Industrialisierung zu beschleunigen, und "stellte seinem 'maximal kapitalistischen Agrarprogramm' ein 'maximal kapitalistisches Industrieprogramm' an die Seite."[118] Um seiner "sozialistischen" Zielsetzung Rechnung zu tragen, forderte Sun Yatsen die Verstaatlichung der Eisenbahnen und anderer wichtiger Betriebe[119], identifizierte dabei "Staatseigentum" mit "Volkseigentum" und begründete auf diese Weise die Konzeption eines "Staatssozialismus".

Dieses in der Gesamtheit seiner nationalen, politischen und sozialen Konsequenzen außerordentlich kühne Programm[120], dem man zumindest für Indien nichts auch nur annähernd

Gleichartiges zur Seite stellen kann, hat in der Tat "auch nicht ein Gran Sozialismus"[121] aufzuweisen. Es orientierte auf die unter den Bedingungen einer radikalen Agrarreform und der Existenz eines staatlichen Sektors in der Industrie für die nationale Bourgeoisie objektiv günstigste Variante der Industrialisierung, die auch für die werktätigen Massen des chinesischen Volkes den annehmbarsten Weg geboten hätte. Die von Sun Yatsen zu einem so frühen Zeitpunkt entwickelte Konzeption der staatskapitalistischen Industrialisierung, die sich unter den veränderten Verhältnissen nach dem 2. Weltkrieg als die mehr oder. weniger von den meisten Entwicklungsländern theoretisch akzeptierte Linie durchgesetzt hat, ist ein bedeutendes Zeugnis historischen Weitblicks.

Sun Yatsens Programm war insofern eine Utopie, als er damit "einen Staat der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, einen Staat, in dem alle Angehörigen des Hanvolkes Brüder und Schwestern sind, ohne Unterschied von Hoch und Niedrig, Reich und Arm"[122] begründen wollte, einen "sozialen Staat", in dem es niemanden geben werde, "dessen Angelegenheiten nicht geregelt werden". Damit brachte er die jeder jungen Bourgeoisie eigene Illusion zum Ausdruck, die in den Bedingungen ihrer Befreiung die Befreiung der ganzen Menschheit zu verwirklichen glaubte. Seine subjektive Sympathie für den Sozialismus, der die mit der kapitalistischen Entwicklung objektiv verbundene Tendenz der allgemeinen Verbesserung der Lebensverhältnisse der Volksmassen (im Vergleich zum Feudalismus) zugrunde liegt, unterstreicht diesen Aspekt noch besonders.

Zugleich zeigt sich in der Entwicklung seiner "staatssozialistischen" Linie, bei der er sich ausdrücklich auf das Beispiel des Bismarckschen Deutschland stützte[123], wie wenig seine "Vermeidung" des Kapitalismus mit der volkstümlerischen Doktrin zu tun hatte. Sie basierte auf einem von dem der Volkstümler (und Tagores) prinzipiell verschiedenen Standpunkt, denn sie legte nicht den Maßstab der Vergangenheit an die neue Gesellschaft, sie übte nicht von der Position des Kleinproduzenten aus Kritik, sie "antizipierte die Zukunft"[124], indem sie sich auf die Großindustrie orientierte - kurz, sie war weder "im geschichtsphilosophischen" noch im politischen oder ökonomischen Sinne "reaktionär". Wenn die Volkstümler indirekt, quasi gegen ihren Willen, mit ihrem Agrarprogramm die Entwicklung des Kapitalismus begünstigten, (d.h. natürlich theoretisch, in der Praxis wurde es bekanntlich nicht verwirklicht), so war Sun Yatsen direkt und willentlich darauf bedacht, China als ein industriell starkes (und national unabhängiges) Land erstehen zu lassen.[125] Seinen "subjektiven Sozialismus" könnte man daher am ehesten als eine Abart des "Bourgeoissozialismus" bezeichnen, von dem Marx und Engels im "Kommunistischen Manifest" schrieben:

> "Die sozialistischen Bourgeois wollen die Lebensbedingungen der modernen Gesellschaft ohne die notwendig daraus hervorgehenden Kämpfe und Gefahren. Sie wollen die bestehende Gesellschaft mit Abzug der sie revolutionierenden und sie auflösenden Elemente."[126]

Auf Vertreter der nationalen Bourgeoisie eines kolonial unterdrückten bzw. abhängigen Landes, für die die bürgerliche Gesellschaft selber noch Ziel ihres Kampfes ist, kann man diese Einschätzung natürlich nur sinngemäß anwenden: Sie wollen die kapitalistische Gesellschaft, aber sie deklarieren sie als Sozialismus.

Diese Erscheinung, die in der Periode zwischen den beiden Weltkriegen bereits häufiger anzutreffen ist (in Indien z.B. schon relativ ausgeprägt), sich vornehmlich aber nach dem 2. Weltkrieg ausbreitete, hat in Sun Yatsen einen frühen Vorläufer.[127] Der "Sozialismus" dieser Richtung besteht im wesentlichen darin, daß ihre Anhänger - im bewußten Gegensatz zum Kapitalismus der freien Konkurrenz - dem Staat die entscheidende Rolle bei der Industrialisierung zuerkennen. Der Staat soll die einheimische Industrie nicht nur durch fiskalische Maßnahmen schützen und fördern, er soll nach der Verstaatlichung der Eisenbahnen und anderer wichtiger Industrieunternehmen den weiteren Aufbau der Schlüsselindustrie in eigener Regie vorantreiben und darüber hinaus die gesamte Wirtschaft planen. Gleichzeitig soll die privatkapitalistische Entwicklung jede mögliche Erleichterung und Unterstützung

erfahren. Dieses Konzept einer "gemischten Wirtschaft"[128] entspricht den Interessen der nationalen Bourgeoisie in ihrer Gesamtheit. Die ökonomischen Vorteile des Projekts, das die kostspieligen und zunächst weniger rentablen Unternehmen der Schwerindustrie, die die unerläßliche Grundlage einer unabhängigen wirtschaftlichen Entwicklung sind, dem Staat überantwortet und die weniger aufwendige und rasch Gewinn abwerfende Leichtindustrie der privaten Initiative überläßt, für die nationale Bourgeoisie liegen auf der Hand. Die politischen Vorteile, die für sie von nicht geringer Bedeutung sind, bestehen vor allem darin, daß das staatliche Eigentum als gesellschaftliches, als "sozialistisches" Eigentum ausgegeben werden kann, der Staatskapitalismus als "Staatssozialismus" oder "Sozialismus" schlechthin - und die Klassenfrage ist "gelöst". Die Verhinderung des Klassenkampfes, dieses zentrale Anliegen jeder bürgerlichen Politik, erklärte auch Sun Yatsen zu einem der drei Hauptziele in seinem Entwicklungsplan:

> "In this International Development Scheme, I venture to present a practical solution for the three great world questions which are the International War, the Commercial War and the Class War."[129]

Die Doktrin von der Klassenharmonie bildet einen wichtigen Bestandteil aller nichtmarxistischen sozialistischen Strömungen, allerdings gehen nicht alle soweit, die Existenz von Klassen überhaupt zu leugnen. Während z.B. Vivekananda und Tagore die soziale Ungleichheit in der indischen Gesellschaft, die Ausbeutung der Armen durch die Reichen scharf kritisierten - und dabei die "Reichen" zur Änderung ihres Verhaltens erziehen wollten - behauptete Sun Yatsen, in China gebe es keine Klassen, nur allgemeine Armut:

> "Die sogenannte Ungleichheit der Chinesen zwischen arm und reich existiert nur innerhalb der armen Klasse, die sich in große und kleine Armut teilt."[130]

Das Demagogische seiner Argumentation - und sein bourgeoiser Klassenstandpunkt ! - zeigt sich vor allem dort, wo er die chinesischen Kapitalisten vor den Arbeitern in Schutz nahm:

> "Die Stellung, die die chinesischen Arbeiter einnehmen, ist fast höher als die der chinesischen Kapitalisten... Die chinesischen Arbeiter werden von den chinesischen Kapitalisten nicht nur nicht unterdrückt, sondern sie denken sich im Gegenteil die verschiedensten Dinge aus, um die Kapitalisten zu unterdrücken."[131]

Es versteht sich, daß sich Sun Yatsen, der den Streik im Ausland für etwas Unvermeidliches hielt, auch gegen Streiaktionen der chinesischen Arbeiterklasse wandte.[132]

Seine Haltung gegenüber der Arbeiterklasse auf der einen und sein antiimperialistisches Industrialisierungsprogramm auf der anderen Seite erweisen Sun Yatsen als einen Politiker und Ideologen der nationalen Bourgeoisie, der in dem Bestreben, dieser den Weg zur Macht zu ebnen, eine neuartige Variante des "Bourgeoissozialismus" prägte. In China konnte sich seine Linie nicht durchsetzen, aber in der gesamten "dritten Welt" spielen ähnliche Vorstellungen heute eine große Rolle. In Indien entstand der "Bourgeoissozialismus" in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen und wurde auf Grund der führenden Rolle der nationalen Bourgeoisie im Unabhängigkeitskampf immer mehr zum dominierenden Faktor in dem Programm der nationalen und sozialen Emanzipation, das die Kongreßpartei entwickelte, wenn auch nach außen hin der Bauernsozialismus gandhistischer Prägung stark in Erscheinung trat. Es ist jedoch im Rahmen dieses Aufsatzes nicht möglich, diesen Prozeß zu skizzieren, nur die Richtung sollte angedeutet werden, die er genommen hat.

Wenn wir die von Vivekananda, Tagore und Sun Yatsen repräsentierten Richtungen mit den vorherrschenden Auffassungen in den Entwicklungsländern vergleichen, dann können wir feststellen, daß der Bauernsozialismus und der Bourgeoissozialismus die beiden wichtigsten Strömungen innerhalb des "nationalen Sozialismus" bilden. Diese Erscheinung ist die Widerspiegelung der gesellschaftlichen Prozesse, die die Überwindung der vorkapitalistischen Produktionsverhältnisse zum Inhalt haben und die daher mit den unmittelbaren

Lebensinteressen der nationalen Bourgeoisie, die zur Herrschaft drängt bzw. die die Herrschaft ausübt (wenn auch zumeist nicht allein), und der Bauernschaft, die nach sozialer Gleichheit strebt, verbunden sind. Obgleich sich in allen diesen Ländern der wissenschaftliche Sozialismus immer mehr durchzusetzen beginnt und ein zwar von Rückschlägen nicht freier, aber doch unverkennbarer Prozeß des Übergangs der progressivsten Kräfte auf die Positionen des Marxismus zu verzeichnen ist, halten sich in jenen, die den nichtkapitalistischen Weg beschritten haben, neben den infolge des Übergewichts der bäuerlichen Bevölkerung weit verbreiteten Vorstellungen des Bauernsozialismus die von der nationalen Bourgeoisie vertretenen staatskapitalistischen Konzeptionen. Wie die bisherigen Erfahrungen lehren, entscheidet es sich erst im Verlaufe einer mehr oder weniger langen Übergangszeit, einer Zeit heftiger innerer Auseinandersetzungen der verschiedenen sozialen Kräfte, ob sich unter dem Deckmantel des "nationalen Sozialismus" eine kapitalistische Gesellschaft entwickelt oder ob der proklamierte Übergang auf den nichtkapitalistischen Weg tatsächlich eine letztendlich sozialistische Entwicklung einleitet. (Eben deshalb ist es auch so kompliziert, den Charakter der sich vollziehenden Veränderungen und die Richtung ihres Verlaufes zu bestimmen, zumal neben dem inneren Kräfteverhältnis auch äußere Faktoren in Rechnung gestellt werden müssen).

Während also der Bauernsozialismus und der Bourgeoissozialismus eine soziale Grundlage haben, ein Milieu, das sie hervorbringt und dessen Bestrebungen sie reflektieren, hat die Arbeiterklasse den Schritt "von der Utopie zur Wissenschaft" gemacht und dem utopischen Sozialismus die Basis entzogen. In allen Entwicklungsländern gibt es ein organisiertes, politisch bewußtes und kämpfendes Proletariat, das einen über seine zahlenmäßige Stärke zumeist weit hinausgehenden Einfluß hat. Selbst im tropischen Afrika, wo die Arbeiterklasse noch sehr jung ist, stellen die Gewerkschaften, die schon im nationalen Unabhängigkeitskampf eine bedeutende Rolle gespielt haben, einen nicht zu unterschätzenden politischen Faktor dar. Wenn auch der Prozeß der Verschmelzung des wissenschaftlichen Sozialismus mit der Arbeiterbewegung - der insbesondere in der Entstehung und Festigung marxistisch-leninistischer Parteien zum Ausdruck kommt, - langwierig und kompliziert ist, so wäre doch ein utopischer Sozialismus, wie er auf Grund der Unreife der indischen Arbeiterschaft um die Jahrhundertwende in Indien noch möglich war, heute ein Anachronismus.

Betrachtet man die drei hier besprochenen Richtungen hinsichtlich ihrer Perspektive, dann ergibt es sich, daß der der Position des Kleinproduzenten entsprechende Bauernsozialismus wie auch der Bourgeoissozialismus, der einer weltgeschichtlich überlebten Klasse dient, so sehr sie in der Gegenwart noch tonangebend sind, auf längere Sicht keine Zukunft haben. Indien bietet schon jetzt dafür ein krasses Beispiel, denn es ist längst offenbar geworden, daß der "Sozialismus" der Kongreßpartei seinen Bankrott erklären muß. Dagegen hat Vivekanandas utopischer Sozialismus in der indischen Arbeiterklasse seinen legitimen Erben gefunden, der den progressiven Gehalt seiner Ideen "sorgfältig herausheben, bewahren und weiterentwickeln wird".[133]

Anmerkungen

1 W.I. Lenin, Zwei Utopien, Berlin 1962, Werke Bd. 18, S. 347.
2 B. Majumdar, History of Political Thought, Calcutta 1936, Bd. 1, S. 450.
3 Ebenda, S. 451.
4 "The King, the zamindar, the merchant, the mahajan are scrambling for this wealth - they are all benefited by it. The cultivator alone is not benefited! - 999 people out of 1000 have not been benefited. Those who wish may raise a chorus of jubilation on such improvement. I will not. I cannot sing a song of praise till I see these 999

people benefited;" quoted by R.C. Dutt in: The Peasantry of Bengal, p. 215, zitiert nach: E.N. Komarov, Social Thought in Bengal in Late 19th and Early 20th Centuries, in: Tilak and the Struggle for Indian Freedom, New Delhi 1966, S. 241. Es scheint jedoch fraglich, ob man mit Komarov in derartigen Äußerungen bereits den Beginn der Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft sehen kann. M.E. wandte sich Bankim vielmehr gegen die feudale Ausbeutung der Bauern durch "König, Samindar, Händler und Wucherer", wie denn überhaupt die Probleme der sich entwickelnden bürgerlichen Gesellschaft bei ihm praktisch kaum eine Rolle spielen. Vgl. auch: W. Ruben, Indische Romane, Eine ideologische Untersuchung, Berlin 1964, Bd. I, S. 54.

5 B. Majumdar, a.a.O., S. 471/472.

6 "Equality", zitiert nach der russischen Übersetzung in E.N. Komarov, Zaroždenie kritiki buržuaznogo občestva b Indii konca XIX v, in: Ideologičeskie tečenija sovremennoj Indii, Moskva 1965, S. 52.

7 B. Majumdar, a.a.O., S. 452; - E.N. Komarov, Social Thought in Bengal, a.a.O., S. 250 f.

8 B. Majumdar, a.a.O., S. 464; E.N. Komarov, Zaroždenie kritiki, a.a.O., S. 55.

9 B. Majumdar, a.a.O., S. 431.

10 Ebenda, S. 415.

11 Ebenda, S. 469

12 Ebenda, S. 467.

13 Wie stark diese "Elemente" bei einer Gesamteinschätzung Bankims berücksichtigt werden müssen, kann ich gegenwärtig nicht beurteilen, da es mir im Zusammenhang mit dieser Arbeit nicht möglich gewesen ist, mich gründlich mit Bankims Schaffen, insbesondere mit seinem literarischen Werk, vertraut zu machen. Ich kann daher auch nicht sagen, inwieweit sozialistische Tendenzen, die nach B. Majumdar (a.a.O., S. 452) in den Romanen "Anandamath" und "Devichaudharani" vorhanden sein sollen, dort wirklich zum Ausdruck kommen. Majumdar behauptet: "...no doubt .. Bankim was at heart a convert to the doctrine of the socialists." (ebenda). Dagegen kommt Ruben auf Grund seiner Analyse der Romane Bankims zu der Vermutung, daß die in seinen Essays vorgetragenen egalitären Ansichten und der Einfluß des utopischen Sozialismus "nur eine kurze Episode in seinem Leben gewesen" seien; W. Ruben, Indische Romane, a.a.O., S. 54.

14 W.I. Lenin, Demokratie und Volkstümlerideologie in China, Berlin 1962, Werke, Bd. 18, S. 155.

15 Ausführlicher sind Vivekanandas soziologische Auffassungen dargestellt in: H. Rüstau, Die philosophischen Anschauungen Swami Vivekanandas und Lokamanya Bal Gangadhar Tilaks, Berlin 1965 (Phil. Diss.).

16 So forderte er seine Anhänger auf: "... to work to realise more and more the Vedantic ideal of the solidarity of man and his inborn divine nature." (Hervorhebung v. B.S.) Swami Vivekananda: The Complete Works (Mayavati Memorial Edition), Calcutta u. Almora, 1948-1955, Bd. III, S. 196.

17 Ebenda, Bd. V, S. 298, ähnlich Bd. VI, S. 287.

18 Ebenda, Bd. V, S. 12.

19 Ebenda, Bd. VI, S. 386, ebenso Bd. V, S. 287.

20 Vivekananda war davon überzeugt, daß der Vedanta in der ganzen Welt rasch an Einfluß gewinne. U.a. behauptete er, daß nur der Vedanta in der Lage sei, das geistige Fundament einer neuen Gesellschaftsordnung zu sein: "All the social upheavalists (in Amerika und England - B.S.), at least the leaders of them, are trying to find that all their communistic or equalising theories must have a spiritual basis, and that spiritual basis is in the Vedanta only. I have been told by several leaders, who used to attend my lectures, that they required the Vedanta as the basis of the new order of things." Ebenda, Bd. V, S. 142; nicht nur an dieser Stelle wird es deutlich, daß Vivekananda keine Kenntnis des wissenschaftlichen Sozialismus hatte und über

die Ansichten der (wissenschaftlichen) Sozialisten bzw. Kommunisten bestenfalls aus Gesprächen, nicht aber durch Studium ihrer Werke, informiert war. Für einen mit solch missionarischem Eifer an der Verbreitung seiner Weltanschauung arbeitenden Vedantin, der zudem von den praktischen Aufgaben seines Ordens so stark in Anspruch gehalten wurde, wäre es wohl auch kaum möglich gewesen, sich mit irgend einer anderen Ideologie systematisch auseinanderzusetzen.

21 Zum Beispiel: "Remember always, that there ist not in the world any other country whose institutions are really better in their aims and objects than the institutions of this land. I have seen casts in almost every country in the world, but nowhere is their plan and purpose so glorious as here;" ebenda, Bd. III, S. 199.

22 Ebenda, Bd. III, S. 167.

23 Ebenda, Bd. IV, S. 273.

24 Ebenda, Bd. V, S. 8.

25 Ebenda, Bd. VII, S. 146.

26 Ebenda, Bd. V, S. 26.

27 Ebenda, Bd. IV, S. 313; ähnlich Bd. VI, S. 385.

28 Ebenda, Bd. V, S. 14.

29 Zitiert nach H. Rüstau, a.a.O., S. 213.

30 Swami Vivekananda, The Complete Works, a.a.O., Bd. VII, S. 309.

31 Ebenda, Bd. VII, S. 147.

32 Ebenda, Bd. IV, S. 401/402; ähnlich Bd. VI, S. 342.

33 Ebenda, Bd. VI, S. 343/344.

34 Vgl. W. Ruben, Swami Vivekanandas Platz in der indischen Tradition, in: Wiss. Zeitschrift der HUB, Ges.u.Spr.w.Reihe, Jg. XII, (1963) Heft 5, S. 475 ff.

35 Swami Ramatirtha: Vedanta and Socialism, in: Woods of God-Realization, vol. VI; nach: V.P. Varma: Modern Indian Political Thought, Agra 1966, S. 125; die Schrift Swami Ramatirthas war mir leider nicht zugänglich, die spärlichen Angaben bei Varma erlauben keine eingehendere Analyse. Immerhin ist es von Interesse, daß überhaupt derartige Parallelerscheinungen vorhanden sind.

36 Swami Vivekananda: The Complete Works, a.a.O., Bd. V, S. 145; ähnlich ebenda, Bd. VI, S. 386/387.

37 Ebenda, Bd. VII, S. 147.

38 Ebenda, Bd. VI, S. 387.

39 Ebenda, Bd. III, S. 242.

40 Ebenda, Bd. IV, S. 313.

41 Ebenda, Bd. VI, S. 405 ff.

42 "Show me by your actions that your reading the Vedanta has been fruitful of the highest goods. Go and tell all 'In everyone of you lies that Eternal Power' and try to wake it up. What will you do with individual salvation? That is sheer selfishness. Throw away your meditation, throw away your salvation and such things! Put your whole heart and soul in the work to which I have consecrated myself.... Go, all of you, wherever there is an outbreak of plague or famine, or wherever the people are in distress, and mitigate their sufferings.... Preach this ideal from door to door, and you will yourselves be benefited by it at the same time that you are doing good to your country;" ebenda, Bd. V, S. 299/300.

43 Ebenda, Bd. IV, S. 401.

44 Vivekananda wandte sich scharf gegen die Unterschätzung der materiellen Zivilisation, er gab dieser falschen Haltung einen Teil der Schuld am Niedergang der indischen Kultur; ebenda, Bd. IV, S. 313.

45 Ebenda, Bd. VII, S. 145; mehr noch allerdings empfahl er, von Japan zu lernen, da dieses Land alles Nützliche aus Europa übernommen habe, aber doch im Wesen japanisch geblieben sei; ebenda, Bd. V, S. 288

46 Ebenda, Bd. V, S. 283.
47 Ebenda, Bd. V, S. 232.
48 Ebenda, Bd. III, S. 158.
49 Ebenda, Bd. V, S. 132.
50 Zum Beispiel ebenda, Bd. V, S. 132 und Bd. III, S. 182.
51 H. Rüstau, a.a.O., S. 215 ff.
52 Swami Vivekananda, The Complete Works, a.a.O., Bd. VI, S. 110.
53 Ebenda, Bd. VI, S. 343.
54 Ebenda, Bd. VII, S. 147 u. 148.
55 Ebenda, Bd. VI, S. 415.
56 Ausführlicher dazu bei H. Rüstau, a.a.O., S. 190, wo auch die Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen der Einschätzung Vivekanandas nachzulesen ist.
57 Dieser Artikel "Sozialismus" erschien im Mai 1892 in bengalischer Sprache in der Zeitschrift "Sadhana". Er wurde in die russische Tagore-Ausgabe aufgenommen, soll jedoch in der bengalischen Gesamtausgabe nicht vorhanden sein. Eine auszugsweise Übersetzung ins Englische findet sich in der Anthologie des Tagore Centenary Peace Festival. R. Tagor, Socialism, in: Sobranie sočinenij, Moskva 1965, Bd. 11, S. 11-13; R. Tagore, Socialism, in: Tagore and Man, Tagore Centenary Peace Festival, Calcutta 1961, S. 11/12.
58 Ernest Belfort Bax (1854-1926) spielte bei der Verbreitung der marxistischen Philosophie in England in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts eine positive Rolle, glitt jedoch später in den Reformismus ab; vgl. Geschichte der Philosophie, Berlin 1961, Bd. III, S. 432 ff.
59 R. Tagor, Socializm, a.a.O., S. 12.
60 Ebenda, S. 13.
61 Ebenda, S. 14.
62 In einem Brief vom 10. Mai 1893, R. Tagor, Sobranie sočinenij, a.a.O., Bd. 12, S. 207.
63 Krishna Kripalani, Rabindranath Tagore, A Biography, London 1962, S. 137 ff.
64 R. Tagore, Nationalismus in Indien, in: Gesammelte Werke, München o.J., Bd. 7, S. 340.
65 Ebenda, S. 373.
66 R. Tagore, Society and State, in: Towards Universal Man, London 1962, S. 52.
67 Ebenda, S. 55.
68 Ausführlicher dazu: H. Krüger, Rabindranath Tagore und die revolutionäre Befreiungsbewegung in Indien 1905 bis 1918, Berlin 1964, S. 8 ff.
69 Auch viele Jahre später schätzte er ein, daß die Boykottbewegung "only helped to swell the profits of mill-owners in Bombay to dizzy figures"; R. Tagore, The Call of Truth, in: Towards Universal Man, a.a.O., S. 254.
70 R. Tagore, Presidential Address, in: Towards Universal Man, a.a.O., S. 122.
71 R. Tagore, Das Heim und die Welt, Berlin 1961, S. 131; eine kritische Einschätzung des Romans gibt W. Ruben, Indische Romane, a.a.O., S. 178 ff.
72 Zum Beispiel in: "Das Heim und die Welt", a.a.O., S. 223.
73 Vgl. V.I. Pavlov, The Indian Capitalist class, Neu Delhi 1964, S. 364 ff; über die Mißerfolge der Tagore-Familie in Industrieunternehmen berichtete Tagore selber in: R. Tagore, Reminiscences, London 1954, S. 252 ff; im Unterschied zu der von Ruben (Indische Romane, a.a.O., S. 180) geäußerten Vermutung, daß diese persönlichen Fehlschläge weitgehend Tagores Zweifel an der Möglichkeit rascher Industrialisierung verschuldeten, möchte ich annehmen, daß Tagore stärker von den allgemeinen Erfahrungen einheimischer Industrieunternehmen beeindruckt worden ist, die in Bengalen mit besonders großen Schwierigkeiten zu kämpfen hatten.
74 R. Tagore, Nationalismus in Indien, a.a.O., S. 236.
75 R. Tagore, Presidential Address, a.a.O., S. 118.

76 Ebenda, S. 120.
77 Swami Vivekananda, The Complete Works, a.a.O., Bd. VII, S. 299.
78 R. Tagore, Nationalismus in Indien, a.a.O., S. 380.
79 Ebenda, S. 381.
80 Ebenda, S. 382.
81 R. Tagore, Presidential Address, a.a.O., S. 118 ff.
82 In seiner Schrift "Zur Charakteristik der ökonomischen Romantik" gibt Lenin folgende wichtige Erläuterung zu diesem Terminus: "Dieser Terminus wird im geschichtsphilosophischen Sinne gebraucht und charakterisiert lediglich den Fehler der Theoretiker, die die Vorbilder für ihre Konstruktionen aus bereits überlebten Zuständen beziehen. Er bezieht sich keineswegs auf die persönlichen Eigenschaften dieser Theoretiker oder auf ihre Programme. Jedermann weiß, daß weder Sismondi noch Proudhon Reaktionäre im üblichen Sinne dieses Wortes waren;" W.I. Lenin: Zur Charakteristik der ökonomischen Romantik (Sismondi und unsere einheimischen Sismondisten), Berlin, 1961, Werke, Bd. 2, S. 214; ähnlich auch S. 241.
83 R. Tagore, Presidential Address, a.a.O., S. 120.
84 Die Möglichkeit eines nichtkapitalistischen Entwicklungsweges war damals objektiv noch nicht gegeben.
85 R. Tagore: Presidential Address, a.a.O., S. 124.
86 Ebenda, S. 125.
87 Die mit dem Nobelpreis verbundene Geldsumme wurde von Tagore in der bereits vorher in Patisar von ihm begründeten landwirtschaftlichen Genossenschaftsbank investiert, die Erträge dieses Betrages kamen seiner Schule Shantiniketan zugute. Vgl. K. Kripalani: a.a.O., S. 150/51.
88 Seinen Sohn Rathindranath u.a. andere Angehörige der Tagorefamilie; siehe ebenda.
89 So schrieb er noch 1928: "If we could free even one village from the shackles of helplessness and ignorance, an ideal for the whole of India would be established." R. Tagore: City and Village, in: Towards Universal Man, a.a.O., S. 322.
90 R. Tagore, Briefe über Rußland, Berlin 1961, S. 6.
91 W.I. Lenin, Was sind die "Volksfreunde" und wie kämpfen sie gegen die Sozialdemokraten? Berlin 1961, Werke, Bd. 1, S. 175.
92 W.I. Lenin, Auf welches Erbe verzichten wir?, Berlin 1961, Werke, Bd. 1, S. 525.
93 Ders., Was sind die "Volksfreunde", a.a.O., S. 264/265.
94 R. Tagore, Briefe über Rußland, a.a.O., S. 23.
95 Ders., Presidential Address, a.a.O., S. 122.
96 Ebenda, S. 118.
97 W.I. Lenin, Kleinbürgerlicher und proletarischer Sozialismus, Berlin 1966, Werke, Bd. 9, S. 442.
98 Ders., Zwei Utopien, a.a.O., S. 349.
99 Ders., Was sind die "Volksfreunde", a.a.O., S. 255.
100 Ders., Kleinbürgerlicher und proletarischer Sozialismus, a.a.O., S. 442/443.
101 K. Marx, Brief an Vera Iwanowna Sassulitsch v. 8.3.1881, Berlin 1967, K.Marx/F.Engels, Werke, Bd. 35, S. 167.
102 Siehe Anm. 82.
103 W.I. Lenin, Zwei Utopien, a.a.O., S. 349.
104 Ders., Was tut sich in der Volkstümlerrichtung, und was tut sich auf dem Lande? Berlin 1962, Werke, Bd. 18, S. 553.
105 F. Engels, Vorwort zu Karl Marx: Das Elend der Philosophie, Berlin 1964, K.Marx/F.Engels, Werke, Bd. 4, S. 561
106 W.I. Lenin, Zwei Utopien, a.a O., S. 350.
107 Ders., Demokratie, a.a.O., S. 152.
108 Zitiert nach der deutschen Übersetzung von H. Scherner, Zur Lehre Sun Yatsens und zu ihren weltanschaulichen Grundlagen, Berlin 1965, (Phil.Diss.), S. 38. Ich stütze

mich in meinen Ausführungen über Sun Yatsen im wesentlichen auf die Arbeit von H. Scherner sowie auf Sun Yatsen: The International Development of China, New York u. London 1922.

109 Zitiert nach H. Scherner, a.a.O., S. 61.
110 Ebenda, S. 65.
111 Ebenda, S. 86.
112 Ebenda, S. 96.
113 Ebenda, S. 65.
114 W.I. Lenin, Demokratie, a.a.O., S. 156.
115 Zitiert nach H. Scherner, a.a.O., S. 64.
116 Ebenda, S. 65.
117 W.I. Lenin, Demokratie, a.a.O., S. 156.
118 H. Scherner, a.a.O., S. 137.
119 Ebenda.
120 Es ist allerdings notwendig, darauf hinzuweisen, daß es ein Programm geblieben ist, es konnte sich in China nicht durchsetzen. Auch Sun Yatsen selber war in der praktischen Politik keineswegs so radikal wie sein Programm! Vgl. z.B. H. Scherner, a.a.O., S. 200 ff.
121 W.I. Lenin, dem Gedächtnis Herzens, Berlin 1962, Werke, Bd. 18, S. 12.
122 Zitiert nach H. Scherner, a.a.O., S. 59/60; zur Frage "Reich und Arm" siehe unten.
123 H. Scherner, a.a.O., S. 137 ff.
124 W.I. Lenin, Zur Charakteristik, a.a.O., S. 244.
125 In seinem 1921 abgeschlossenen Buch "The International Development of China" entwickelte Sun Yatsen den detaillierten Plan einer umfassenden Industrialisierung, wobei von der Entwicklung der Infrastruktur (Eisenbahnen, Kanäle, Regulierung der Flüsse, Hafenbau) über die Montanindustrie, die Schwerindustrie, vor allem Eisen- und Stahlindustrie, die Leichtindustrie bis zum Maschinenbau alle wichtigen Zweige der Volkswirtschaft erfaßt wurden;
es kommt mir hier nicht darauf an, auf das Utopische dieses Programmes hinzuweisen, das insbesondere auch in Sun Yatsens Appell an die imperialistischen Mächte zur Mitarbeit an diesem Plan liegt, sondern auf den von ihm vertretenen Standpunkt hinsichtlich der Industrialisierung.
126 K.Marx/F.Engels, Manifest der Kommunistischen Partei, Berlin 1964, Werke, Bd. 4, S. 488.
127 Sun Yatsen nannte seinen Entwicklungsplan "sozialistisch" (S. V des o.g. Buches), resümierte dann aber wie folgt: "In a nutshell, it is my idea to make capitalism create socialism in China, so that these two economic forces of human evolution will work side by side in the future civilization." The International Development, S. 237.
128 "The industrial development of China should be carried out along two lines: 1) by private enterprise and 2) by national undertaking. All matters that can be and are better carried out by private enterprise should be left to private hands which should be encouraged and fully protected by liberal laws. And in order to facilitate the industrial development by private enterprise in China, the hitherto suicidal internal taxes must be abolished, the cumbersome currency must be reformed, the various kinds of official obstacles must be removed, and transportation facilities must be provided. All matters that cannot be taken up by private concerns, and those that possess monopolistic character should be taken up as national undertakings." Ebenda, S. 11.
129 Ebenda, S. 231.
130 Zitiert nach H. Scherner, S. 201.
131 Ebenda, S. 202; vgl. auch: The International Development, S. 236.
132 H. Scherner, a.a.O., S. 200.
133 W.I. Lenin, Demokratie, a.a.O., S. 158.

Summary

Beginning of Socialist Thought in India

On the basis of the different views of Swami Vivekananda, Rabindranath Tagore and Sun Yatsen, the author draws attention to three clearly distinguishable variants of non-Marxist socialist thought which emerged at about the same time - at the end of the 19th and beginning of the 20th century. The investigation is conducted from the point of view of fitting these three trends into the broader context of socialist ideas as special Asian forms of Utopian socialism, peasant socialism and bourgeois socialism and stressing the general trends revealed in them.

The social conceptions of these three exponents are important not only as early evidence of modern social critical thought in these countries, but also because they already exhibit the main features of present-day non-Marxist socialist trends in the development countries. Here a comparison shows that because of the social processes going on in these countries (the overcoming of pre-capitalist production relations), the ideas of peasant socialism and bourgeois socialism predominate, while at the same time scientific socialism, the "heir" of Utopian socialism, is gaining more and more influence.

Goutam Chattopadhyay

Impact of the Russian Revolution on the Indian Freedom Movement - Some Aspects

I.

Ever since the British imperialists conquered India, there were tremors of discontent and defiance in various parts of the country. Countless, sporadic peasant revolts were clear symptoms of the undying spirit of rebel India, then in ruthless fetters. However, it was only during the opening years of the present century, that we witnessed the dawn of an organised political movement in India for freedom and national independence. The great Maharashtrian Tilak's electric slogan "Swaraj is my birthright; I shall have it" - fired the imagination of the country's youth. The dynamic appeal of the patriot-sage Vivekananda to India's youth to serve the motherland by embracing even the lowliest Indian as brother and the great poet Rabindranath Tagore's impassioned patriotic poems and songs carried forward the revolutionary zeal of the youth of our country, to new heights. At this crucial juncture, the imperialists lashed out and partitioned Bengal. Indian radicals replied back with the great anti-partition struggle, rejecting for ever the impotent and servile methods of prayers and petitions and adopting for the first time, modern forms of struggle, like boycott. The movement was primarily restricted to the educated middle class and that too mostly in Bengal and Bombay. Yet there were general support for the freedom movement in the countryside and the infant Indian working class too, was no mere onlooker.

Tilak was arrested in 1908 in Bombay, tried and sentenced to six years of imprisonment. Immediately and without any warning, the working class of Bombay went on protest strike and powerfully expressed solidarity with the political movement for 'Swaraj' (Independence). Here is a graphic account:

"The admiration of the mill workers (of Bombay presidency) for Tilak was expressed completely in their decision to go on strike. As soon as Tilak was convicted, the mill hands struck work as a mark of protest against this conviction. The protest strike lasted for six days."[1]

This magnificent political action of the Bombay working class clearly indicated that the Indian proletariat was coming to age and that Indian political awakening was entering a distinctly new and higher stage. But this event did not create much impact on the minds of the then nationalist leaders of India.

The significance of this event, however, was grasped by the great revolutionary genius, Lenin, to whom the truth was revealed in a flash. Basing himself on the trickle of news that seeped through the iron curtain of imperialist censorship, Lenin prophetically declared:

"The Indian masses are beginning to come out into the streets in defence of their native writers and political leaders. The despicable sentence that the English jackals passed on the Indian democrat Tilak (He was sentenced to a long term of exile and in reply to a question in the House of Commons, it was revealed that the Indian Jurymen voted for his acquittal whereas the conviction was passed by the votes of the English Jurymen !), this act of vengence against a democrat on the part of the lackeys of the moneybags gave rise to street demonstrations and a strike in Bombay and the Indian proletariat too has already matured sufficiently to wage a class-conscious and political mass struggle and that being the case, Anglo-Russian methods in India are played out."[2]

In 1914, came the great imperialist war and the more desperate section of Indian patriots started dreaming about an armed revolution to emancipate India, mainly with German help. The attitude and mental climate of the India revolutionaries has been neatly described thus by M.N. Roy, himself a noted revolutionary of the age:

"On the outbreak of the First World War in 1914, Indian revolutionaries in exile looked towards Germany as the land of hope and rushed there, full of expectations. By the end of the year, the news reached us in India that the Indian Revolutionary Committee in Berlin had obtained from the German Government the promise of arms and money required to declare the war of independence. The news spread like wild fire, to affect the Indian soldiers of the British army also. Revolution was round the corner, although we had the vaguest possible idea about the things to come; in any case independence was within reach. The imagined imminence of the attainment of the common goal induced several secret revolutionary organisations to compose their traditional feuds. Clandestine conferences led to the formation of the general staff of the coming revolution."[3]

While such was the situation in India, the Indian revolutionaries abroad had formed a united revolutionary committee with Virendranath Chattopadhyaya at its head and with headquarters in Berlin. This Committee headed by 'Chatto' (as Virendranath was popularly known) signed a formal agreement with the German Government of the imperial Kaiser in 1914. It is interesting to note that Article X of that agreement reads as follows:

"If our revolution is successful, we shall strive to establish a communist republic in India and the Austro-German powers shall have no right to interfere in our efforts."[4]

There ist no doubt that the Indian revolutionaries abroad were utterly confused about their concept of a "communist" Republic in Free India and that their dream of liberating the mother land with the help of German imperialism was fantastic. Even then, Article X of their agreements makes significant reading. This is particularly so, because the leaders of the exiled Indian revolutionaries, especially 'Chatto' was already drawn towards the Russian revolutionaries, especially Lenin. The victory of the February Revolution in Russia (1917) accelerated this pace of development.

On 24th May 1917, the British ambassador at Stockholm, Sweden sent a confidential telegram to the Home Office, Great Britain which reads as follows:

"Papers recently reported arrival from Berlin of certain Indian nationalists under the head of V. Chattopadhyayawho stated in an interview that he was not concerned with peace propaganda but was working for self-government for India, independent of British control.

"I was informed today that a nationalist conference will shortly take place instigated by Finns and representatives of various Russian nationalities, which these Indians will take part in.

"Informant stated that Germans were behind it and that probably intention was to get Lenin or other anti-English Russian extremists to work up the Indian independence movement in Russia."[5]

This extremely valuable piece of information clearly shows that 'Chatto' and other Indian revolutionaries abroad were beginning to lean towards the Russian revolutionaries, sensing in a vague way that revolutionary Russia would probably become the new nerve-centre of anti-imperialism.

In India, these distant rumblings as yet evoked not much response. Yet, the significance of the February Revolution was not wholly lost. A section of the Indian Nationalists, who were then demanding Swaraj or Home Rule for India, produced a remarkable pamphlet entitled "The Lesson from Russia" in the middle of 1917. The pamphlet opens with this remarkable passage: "Not only our educated classes, but our masses should be made aware of the work of the downtrodden Russians, what moral grit the stricken peasant of Russia displayed will be an inspiration of the equally, if not more stricken peasant of India."[6]

The pamphlet ends on an even more striking note:

"Who will explain to the Indian peasants what their brothers in Russia have done? Who will make clear to our masses the inner meaning of this great action which has made a nation free? Our ancient knowers have taught us the religious significance of 'Sandhya-Kalam' - the periods, short or long, which join the old to the new, leading individuals and nations from bondage to freedom, from mortality to immortality. Such an hour is this. Our hour is approaching - India too shall be free, but the sons of India must stand up for Right

and Justice as the Russians did. The sun of freedom shall rise for us also."[7] Such was the background in India when like a thunder-clap there burst upon the world the Russian Revolution of November, 1917.

II.

The Russian Revolution of November, 1917 shook the whole world and its tremors were felt in nearby Hindusthan. However, the imperialist masters of India saw to it that the truth about the Bolshevik Revolution did not reach the Indian patriots. The imperialist organ in India "Statesman" briefly reporting on the historic November Revolution, wrote thus:

"The military Revolutionary Committee of the Council of Workmen's and Soldiers' Delegates has issued a proclamation to the effect that Petrograd is in its hands thanks to the assistance of the garrison, which enabled a coup d'etat to be brought about without bloodshed.

The Committee declares that the new government will propose an immediate and just peace and will hand over land to the peasants and summon the constituent assembly."[8]

On the same day, in a leading editorial, the "Statesman" observed that "the workmen in the factories of Russia no less than the peasants in the Russian provinces, demand food. The vast majority of soldiers and sailors appear to be tired of fighting. There also exists the agelong cry of the peasant for a freehold tenure of a plot of land. The Maximalist (Bolshevik) propose to found their regime on the satisfaction of these great wants."[9]

Nationalist India in 1917 does not seem to have caught on to the world historic significance of the November Revolution but the imperialists had sensed the truth. That is why towards the close of 1917, the "Statesman" brilliantly analysed the character of the November Revolution from the imperialist point of view and wrote:

"The Acts of the Russian Revolutionary Committee now constitute in their collectivity what is certainly the most rapid and bids fair to be the most comprehensive movement of subversion of which any historical state has been the subject."[10]

Tribute to the achievement of the young Soviet State sometimes crept through the rigid censorship, like this small item appearing in the "Statesman":

"The Soviet representative defended the rights of small nationalities to independence."[11]

In the meanwhile, events in India moved fast. The British imperialists, who had made lavish promise of self-government to Indians during World War I, produced the proverbial mouse in the end. The Montagu-Chelmsford Reform of 1918-1919 was a mockery of self-government or "Swaraj" and Nationalist India summed up the British offer in three cryptic words "Inadequate, unsatisfactory, disappointing."[12]

Whatever illusions were left about British good faith were soon torn to shreds by the introduction of the notorious Rowlatt Bill aimed at savagely persecuting the nationalists. India retorted back with a massive one-day protest, a 'Hartal' (general strike) on 6th April, 1919. The imperialist reply was the massacre at Jalianwalla Bagh, in Amritsar, Punjab on the 13th April, 1919, when they machine-gunned several thousands of unarmed men, women and children. Martial Law was clamped on the Punjab and nationalist India seethed with anger like a caged lion. The usually soft-spoken Gandhi, spoke in a voice of thunder, articulating the agony and volcanic anger of India's millions:

"This satanic government cannot be mended; it must be ended."[13]

This was the period of the imperialist war of intervention against young Soviet Russia where Lenin and the Bolsheviks were desperately defending the child of the November Revolution. News of this heroic struggle against imperialism reached Hindusthan and stirred the restless minds of the angry nationalists. In the annual session of the Indian National Congress at Amritsar in December 1919, the demands of the peasantry were put forward in the national political platform for the first time in a coherent manner. Commenting on this, the imperialists declared:

"The resolutions submitted by the Kisan Sabha to the Amritsar National Congress in December 1919, were as follows:

a) That peasants all over India be declared actual owners of the soil they cultivate;
b) That peasants should be subjected to tax and not to rent;
c) That in provinces, where Zemindari tenure prevails, the ownership of lands lent to the tenant be bought up and given over to the tenant.

...Russian pro-Bolshevik practice, in the matter of division of land would appeal to him (the Indian peasant - G.C.) very much."[14]

Round about the same time, the influential Calcutta monthly "Modern Review" with which Poet Rabindranath Tagore was associated, wrote:

"It is refreshing to turn from the chorus of abuses and misrepresentation directed against Russian Soviet by the capitalist press to the illuminating sketch of the frame work of the Soviet State... We are at last given an insight into the mighty efforts of the revolutionary Russia to organise herself and work out her communistic ideals... In fact, [the Bolshevik] is striving to make Russia better and nobler than anything she has ever been."[15]

By 1920-1921, the exiled Indian revolutionaries had made contacts with the Communist International. They in turn hade made contacts with Indian radicals. In April 1921, the young Bombay trade-unionist, S.A. Dange, published a small pamphlet entitled "Gandhi vs Lenin" where he wrote:

> "To recapitulate: Gandhi and Lenin - common aim: To destroy the social evils of the day, especially the misery of the poor and to subvert despotism."[16]

and again,

> "Gandhi: cause: modern civilisation, especially modern industrialisation and the consequent vices of humanity.
> Lenin: cause: seizure of the means of production by the capitalists, the inequality of wealth and consequent impoverishment of the proletariat, who form the majority of humanity."[17]

In the same year, on the eve of the Ahmedabad session (1921) of the Indian National Congress, a manifesto signed by M.N. Roy and A. Mukherjee but in the name of the "Communist Party of India" was widely circulated, where the demand of complete independence was raised. Maulana Hasarat Mohani, the well-known nationalist muslim leader supported the manifesto of the Communists in an impassioned speech and demanded complete independence at the annual session of the Congress. M.N. Roy later published this manifesto in a condensed form in "Vanguard", the paper which he edited and published from Berlin. In part, the manifesto runs as follows:

"Our Programme:

Political

1. Complete independence.
2. Election of a National Assembly by universal suffrage.
3. Establishment of the Federal Rupublic of India.

Social and Economic

1. Abolition of landlordism and distribution of land among the peasantry.
2. Reduction of land rent to a fixed minimum.
5. Nationalization of railways, mines waterways, telegraphs etc.
7. Minimum wage for labour, an 8 hour day.
9. Workers' Councils in industries.
10. Profit-sharing in all big industries.
11. Free and compulsary education.
12. Separation of the State and Religion.

Action Programme

1. Organisation of the poor peasantry to demand abolition of feudal rights and privileges, reduction of land rent etc.
2. Mass demonstration with the slogan of non-payment of rent and taxes.
6. Support to all strikes, politically and financially, by the Congress.
10. To enter the Councils with the object of wrecking them.
11. Mass demonstrations for the release of political prisoners.
12. Country-wide mass civil-disobedience."[18]

At the Gaya session of the Indian National Congress, the Madras labour leader, Singaravelu and Dange both went as delegates. Singaravelu spoke at the session and his speech was truly remarkable. Singaravelu declared:

"I have come here as a representative of the great world interest represented by that great order of the world Communists... I come before you to-day to offer you the greetings of the workers of the world - of the Communists in America, of the Communists in Soviet Russia, of the Communists in Germany and other world Communists who are interested in securing you your liberty... Comrades, the Communists all over the world have the common faith in the justness of your cause and in the justness of your demand... Let us welcome them."[19]

Turning to the Congress delegates, Singaravelu eloquently pleaded for a united national front. He clearly stated that "the workers of India should be made a part of our Congress organisation... I want the Congress to lead the national under non-violent non-cooperation to national strikes. Without resorting to national strikes, I do not think we shall be able to swerve by a hair's breadth the British domination in India."[20]

What was still more remarkable is that this pioneering Indian communist had the political maturity and revolutionary guts to openly hail the internation communist movement as an ally of India's struggle for freedom from the rostrum of the Indian National Congress; at the same time he had the rare courage of openly differing with the sectarian advice of the then Comintern leadership. In the aforementioned speech, Singaravelu categorically said:

"Comrades, first and foremost we have one thing to do - that is we have to attain Swaraj (independence) and the method which we can use in attaining Swaraj is non-violent non-cooperation. That method has been disputed by our fellow Communists abroad. I told them that we have adopted this method as a practical necessity and that I believed in that method... we, the Communists in India differ from our fellow Communists abroad in this fundamental method..."[21]

Singaravelu went ahead in 1923 to found a political party called the Labour Kisan Party - a party loyal to Communism but a part of the Indian National Congress. He also brought out an organ - "The Labour Kisan Gazette" - sub-titled "a fortnightly journal of Indian Communism".

The other pioneering Indian Communist, S.A. Dange, also had been thinking on similar lines. Writing in his own English weekly "The Socialist" on 16th September , 1922, Dange declared:

"To rouse the nation to its depth by the light of the great International movement that is coming to the forefront and which will before long be the party in power in advanced countries, we suggest to Indian National Congress to have connection with this world wide movement of true freedom of the masses. We suggest to the radical minded men of the Congress a programme of a party suited to our present condition. The party may be called the Indian Socialist Labour Party (I.S.L.P.) of the Indian National Congress. The party must take its part in the struggle of the people to win freedom from the economic tyranny imposed by the capitalist class and the capitalist state. The best way of effecting a change to socialism is by the organisation of the workers, politically to capture the power of the state and industrially to take over the control and management of the industrial machine.

The party must recognise that circumstances may arise when a government or reactionary class might attempt to suppress liberty or thwart the national will and that to defeat such an attempt, Democracy must use to the utmost extent its political and industrial power."[22]

Similar ideas were clearly visible in Bengal too. The well-known Bengali nationalist weekly "Atmashakti", controlled by left-wing nationalists, close to C.R. Das, the well-known nationalist leader of Bengal, wrote in 1922:

"The substantial similarity in the conditions of Russia and India, bring to our mind the problem of Bolshevism. Like Russia, India too, is a predominantly agrarian country. The number of educated persons are about the same in both the countries. Both the countries are strongly religious minded... The factors that led to the rise of Bolshevism in Russia are also present in India. For those who are suppressed to-day, want their full share of rights from the propertied classes. They cannot be kept down and under any more."[23]

Hemanta Sarkar, a prominent lieutenant of C.R. Das, wrote a few months later in "Dhumketu", an openly pro-communist Bengali weekly, that,

"There shall be all kinds of freedom in our Swaraj... The economic equality preached by Karl Marx's socialism... Lenin's Bolshevik concept of enjoying the earth equally by all - all these shall get their due place in our free constitution."[24]

1921-1922 was a stormy year from every angle. 1921 was a peak year of industrial unrest. Here is what the British imperialist record has to say about it:

"For a number of years, 1921 remained the most disturbed year. Not until 1937, did the number of workers involved in any one year, exceed those involved in 1921. Bombay and Bengal were the most disturbed provinces. They account for 540 out of 674 strikes which took place in India during 1921-1922. Here is the figures for Bengal: Strikes 152: workers involved 318 673."[25]

The growth of anti-imperialist consciousness coupled with the industrial unrest, made the British rulers panicky and in great fury, they lashed out at the pioneering communists in India. In 1924, the Bengal communist Muzaffar Ahmed, together with S. A. Dange, Nalini Gupta and Shaukat Usmani, was arrested and soon afterwards, the notorious Kanpur Bolshevik Conspiracy Case was launched. The main charge against the accused was that they were aiming at the overthrow of British rule in India by means of a violent mass revolt. However, neither savage repression, nor slanderous stories about "Moscow Gold" could confuse the conscious elements in the ranks of the Indian national movement.

A series of peasant conferences were organised in various districts of Bengal, centring round the demand of abolition of land-lordism and distribution of land to the tiller. All these culminated in a provincial Peasants' Conference at Bogura, in North Bengal, in 1925.

After protracted deliberations, this Conference gave birth to a new political party, styled as "Bharatiya Jatiya Mahasamitin Sramik - Praja-Swaraj Samprodai" (The worker-peasant-independence wing of the Indian National Congress). This party brought out a weekly mouthpiece, called "Langal" (The Plough) with the famous Bengali poet Nazrul Islam as the editor. Early in 1926, "Langal", reprinted in full, the manifesto of the new party, which, in part, ran as follows:

"1) Name: The name of this party shall be the Worker Peasant Independence Wing of the Indian National Congress.
2) Aim: The aim of this party shall be to strive for the attainment of Swaraj, that is complete independence for India based on equality in social, economic and political spheres, for men as well as women.
3) Means: To attain this objective the use of the collective force of mass unarmed movement, shall be deemed the best means.
4) Membership: Any member of the Indian National Congress, who approves of the aims, object, rules and regulations of the new party, may become its member. So long as the Swarajya Party includes in its Programme, the pledge to fight for the interests of the workers and peasants, members of the new party, may also remain its member.

5) Programme of action and resolution: This party declares that the only way to win the national demands of India is to organise the workers and peasants of India, who constitute 80 percent of the population and to help them attain their birth-right. ... This party shall fight for the interest of workers and peasants and co-operate, as far as possible, with all other nationalist parties..."[26]

This was the first, hesitant step in the direction of the formation of a party of Socialism and among its founders were radical nationalists, vague socialists and the early communists. This step was followed up in February 1926, by another conference at Krishnanagar, Bengal, where the name of the new party was changed to "Krishak O Sramik Dal" (Peasants' and Workers' Party). Dr. Naresh Sengupta, a radical intellectual of Bengal became its first President, the left-wing lawyer, Atul Gupta, became the Vice-President while the nationalist Hemanta Sarkar became its General Secretary. The name of the party's organ was changed from "Langal" to "Ganavani" (Voice of the People). The communist Muzaffar Ahmed, just released on health grounds from Kanpur Bolshevik Conspiracy Case, was appointed the new editor. The party and the organ from 1926 swung more and more towards communism.

The British imperialists became very seriously alarmed and a secret report commented that the next phase of India's freedom struggle against the British would witness a joint front of "Swarajists, ex-revolutionaries of Bengal and Communists".[27] Strikes of railwaymen took place in many centres while a jute general strike was on the agenda. "Statesman", the mouthpiece of British capital in India, wrote:

"That the Moscow school is actively at work in industrial India is beyond question. The Bengal strike leaders, Indians and otherwise, are avowed Communists and have lately had considerable success... Moscow must be fought."[28]

The left-wing radicals refused to be hustled and retorted the next day:

"We have no objection to Statesman's war against Moscow from its Chowringhee Office... but the capitalists, by their ruthless actions have turned one state into a Communist one. But even this has not taught them any lesson. By their stupid actions, they are about to create, in all parts of the globe, many Communist states."[29]

In December 1928, the historic session of the Indian National Congress was held in Calcutta, where a fierce debate raged over the demand for complete independence. The right-wing of the Congress was able to defer the acceptance of that demand by one year, by a narrow majority of votes.

The jute workers of Bengal were then on strike. A 25 000 strong striking worker's procession led by the communists marched to the Congress session. After some initial hesitation, the national leaders including Gandhi and Motilal Nehru came out and addressed the workers, promising to look after their interest. The workers in turn, passed a resolution declaring complete independence for India to be their immediate goal.

The British imperialists struck hard. In March 1912, they arrested 31 leading communists and left-wing trade-unionists and launched the famous Meerut Conspiracy Case. The trial dragged on 4 years and attracted world-wide attention. The national movement started admiring the revolutionary favour of the communists and the ground was created for the birth of a strong Communist Party in India: The circle was now complete - the Russian Revolution had created a deep impression on nationalist India and out of that impact was born the Socialist movement and the beginning of a militant Communist Party in India.

The early socialists and communists in India had many vices - they were sectarian and dogmatic. They often spoke in phrases which were hardly intelligible to the Indian masses. Yet there were bright flashes when communists like Singaravelu tried to apply the teaching of Marx and Lenin creatively to the task of the Indian revolution or when the Bengal radicals formed the Krishak O Sramik Dal. Despite all these, they blazed a new trail in the national movement. This was, perhaps, best summarized by Jawaharlal Nehru, with whose poignant words, we close this essay:

"It is difficult to be patient with many Communists; they have developed a peculiar

method of irritating others. But ... I have always admired their great courage and capacity for sacrifice ... the real understanding Communist develops to some extent an organic sense of social life. Politics for him cease to be a mere record of opportunism and groping in the dark. The ideals and objectives he works for, give a meaning to the struggle and to the sacrifices he willingly faces. He feels that he is part of a grand army marching forward to realise human fate and destiny..."[30]

Notes

1 T.U. Parvate, Lokmanya Tilak, Bombay, p. 220.
2 V.I. Lenin, Inflammable Material in World Politics, Selected Works, Vol. IV, pp. 299-300.
3 M.N. Roy, Memoirs, Calcutta 1964, p. 3.
4 Translated from Bengali: A.Ch. Bhattacharya, Europe Bharatiya Biplaber Sadhana, Calcutta 1958, p. 146.
5 Confidential Telegram No. 1995: National Archives of India, New Delhi, Home Dept. Poll, March, 1918, Nos. 128-129.
6 The Lesson from Russia, Madras, India 1917, original kept in the National Archives of India, New Delhi, Home Dept. Poll., Nov., 1917, Home Rule Series no. 23.
7 Ibid.
8 Statesman, Calcutta, 11th November, 1917.
9 Ibid.
10 Statesman, 12th December, 1917.
11 Statesman, 30th December, 1917.
12 Excerpt from the Resolution of the Indian National Congress, Amritsar 1919: R.C. Majumdar, History of the Freedom Movement in India, Vol. II, Calcutta 1963, p. 50.
13 M.K. Gandhi, Young India, April, 1919.
14 Bolshevism in India, Report by the Director, Intelligence Bureau, Home Dept. Proceedings, Govt. of India, Calcutta, January, 1921.
15 Modern Review, Calcutta, 3rd June, 1919.
16 S.A. Dange, Gandhi vs Lenin, Bombay, April, 1921, Chapter III.
17 Ibid.
18 The Vanguard, Central Organ of the Communist Party of India, Vol. III, No. 3, 15th September, 1923.
19 The Labour-Kisan Gazette, ed. by T. Singaravelu, Madras, 31st January, 1924, pp. 3-4.
20 Ibid.
21 Ibid.
22 Quoted in: C. Kaye, Communism in India, Govt. of India, Delhi 1926.
23 Translated from Bengali: Atmashakti, Calcutta, 12th April, 1922.
24 Dhumketu, Calcutta, 13th October, 1922.
25 Bulletin of Indian Industries and Labour, Govt. of India, No. 43.
26 Translated from Bengali: Langal, Calcutta, 7th January, 1926.
27 Confidential wire of the Indian Viceroy to the Secretary of the State for India, U,K. - Wire no. P 160, 28th February, 1923.
28 Statesman, Calcutta, 31st May, 1928.
29 Translated from Bengali: Atmashakti, Calcutta, 1st June, 1928.
30 J. Nehru: Autobiography, Bombay 1962, p. 592.

Annemarie Hafner

Zur Darstellung einiger Probleme der indischen nationalen Befreiungsbewegung (1918-1922)

Die Antwort auf die Frage, warum wir uns mit der Geschichte des modernen Indien beschäftigen, erhalten wir, wenn wir die historisch-politische Funktion der Gesellschaftswissenschaften in der gegenwärtigen Periode betrachten. Es kommt gerade heute der Geschichtswissenschaft und den Asien- und Afrika-Wissenschaften in unserer Republik zu, durch die Erforschung von Gesetzmäßigkeiten und die Darstellung von Besonderheiten der gesellschaftlichen Entwicklung Einsichten in historische Notwendigkeiten zu vermitteln und damit zur sozialistischen Bewußtseinsbildung in unserer Republik beizutragen.

Ein nicht unwesentlicher Teil unserer Forschungen ist heute der Untersuchung politischer und sozialer Prozesse der Gegenwart in den Ländern Asiens und Afrikas gewidmet. Durch die Erweiterung der wissenschaftlichen Kenntnisse über den historischen Standort dieser Völker tragen wir dazu bei, ihren Platz im Rahmen der Weltgeschichte zu bestimmen. Besondere Bedeutung messen wir dabei der Untersuchung der historisch fortschrittlichen Kräfte - der nationalen Bourgeoisie, den Mittel- und Zwischenschichten, der Bauernschaft und der Arbeiterklasse - zu. Mit der Parteinahme für den gesellschaftlichen Fortschritt knüpfen die Asien- und Afrika-Wissenschaften der DDR an die humanistischen Traditionen der klassischen Orientalistik an, deren Wert auf wahrem wissenschaftlichen Streben und der Achtung vor den großen kulturellen Leistungen der Völker Asiens und Afrikas beruht.

Das Neue in den Asien- und Afrika-Wissenschaften ergibt sich für uns aus der veränderten Stellung der asiatischen und afrikanischen Länder selbst. Vom passiven Forschungsgegenstand sind die meisten von ihnen in den letzten fünfzig Jahren zu weltpolitisch wichtigen Faktoren geworden. Ihr Streben nach politischer und ökonomischer Unabhängigkeit führt sie in das Lager der antiimperialistischen Kräfte und macht sie zu Verbündeten der internationalen Arbeiterklasse im Kampf um Frieden und soziale Gerechtigkeit.

Die Ende des 19. Jh. einsetzende Ausdehnung und Differenzierung der klassischen Orientalistik diente dem imperialistischen Machtstreben. Diese Tendenz wirkt auch heute noch in Westdeutschland fort. Dort dienen die historischen, ökonomischen und soziologischen Studien zumeist nicht dazu, wirkliche wissenschaftliche Erkenntnisse und Lehren im Sinne des Fortschritts aus der Vergangenheit und Gegenwart der asiatischen und afrikanischen Völker zu gewinnen, sondern sind bestimmt, der neokolonialistischen Politik die Wege zu ebnen und den Prozeß der national-demokratischen Entwicklung zu verhindern. Worum geht es z.B. Dietmar Rothermund, wenn er sich im Vorwort zu seinem Buch "Die politische Willensbildung in Indien 1900-1960" das Ziel stellt, "zum Verständnis der wesentlichen Elemente der politischen Erfahrungen Indiens beizutragen"?[1] Welche Stellung beziehen die westdeutschen Indologen z.B. zur Rolle der Volksmassen und der Persönlichkeit in der Geschichte, zum Verhältnis der nationalen und sozialen Frage in der Befreiungsbewegung und zum Einfluß der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution auf die Prozesse der indischen Vergangenheit und Gegenwart?

Das Ziel dieses Beitrages ist es, diese Fragen anhand der Untersuchung einiger Hauptprobleme der indischen Unabhängigkeitsbewegung von 1918-1922 zu beantworten und zu zeigen, welche unterschiedliche Position die sozialistische Indienkunde der DDR im Gegensatz zur Indienbetrachtung einiger westdeutscher Historiker einnimmt.

Von großer Bedeutung für die Darstellung der Nichtzusammenarbeitsbewegung 1920-1922 ist die Untersuchung ihres sozialökonomischen und politischen Hintergrundes. Schon in dieser Frage lassen sich unterschiedliche Methoden des Herangehens durch marxistische und

westdeutsche bürgerliche Historiker feststellen, die letztlich auch zu unterschiedlichen Ergebnissen führen.

Gegen Ende des 1. Weltkrieges vereinte sich das Streben der indischen Volksmassen nach Erleichterung von dem ökonomischen Druck der Kriegsjahre und die politische Erbitterung der führenden Schichten in einem neuen Aufschwung der Befreiungsbewegung, die wiederum vom Indischen Nationalkongreß geführt wurde. Die indische Bourgeoisie, die sich während der Kriegshandlungen England gegenüber weitgehend loyal verhalten hatte und bemüht gewesen war, allen Forderungen der Alliierten nach Munitions-, Rohstoff- und Nahrungsmittellieferungen nachzukommen, war ökonomisch gefestigt aus dem 1. Weltkrieg hervorgegangen.[2] Mit Nachdruck erhob sie deshalb ihren Anspruch, an der politischen Macht in weit größerem Maße beteiligt zu werden.[3] Sie berief sich dabei nicht nur auf die im Krieg von den Alliierten häufig gebrauchten Worte von Demokratie, Gleichheit, Gerechtigkeit und vom Selbstbestimmungsrecht der Völker, mit denen die Gegner der Mittelmächte ihre Teilnahme am 1. Weltkrieg zu begründen pflegten, sondern wurde auch durch politische Ereignisse außerhalb dieser Sphäre angeregt. So wurden z.B. die Nachrichten von der Februar-Revolution in Rußland von nationalgesinnten Indern enthusiastisch aufgenommen und wegen ihrer möglichen Wirkung auf Reformen und Liberalisierung der britischen Herrschaft in Indien begrüßt.[4] Trotz der zahlreichen, durchaus bekannten Äußerungen indischer Nationalisten[5] wird diese Tatsache von westdeutschen bürgerlichen Historikern ignoriert. Rothermund, Alsdorf, Schrenck-Notzing usw. orientieren einseitig auf die Wirkung der amerikanischen Losungen von Demokratie und Gleichberechtigung.

In ihrer Hoffnung auf eine liberale Verfassung und einen selbständigen Platz im britischen Imperium nach Kriegsende wurden die indischen nationalen Kräfte auch durch die Erklärung des Indienministers E.S. Montagu im Unterhaus am 20. August 1917 bestärkt, die versprach, so bald wie möglich entscheidende Schritte in Richtung auf die allmähliche Entwicklung von Organen der Selbstregierung zu unternehmen.[6] In der Praxis bedeuteten "entscheidende Schritte" unter anderem eine Indienreise E.S. Montagus, auf welcher informatorische Gespräche mit Gouverneuren und Regierungsbeamten, Fürsten und Abgesandten anglo-indischer Vereinigungen, Repräsentanten der Gutsbesitzer und Vertreter des liberalen Flügels des Indischen Nationalkongresses geführt wurden. Den konsequenteren Vertretern des Kongresses, ganz zu schweigen von Sprechern der werktätigen Bevölkerung, wurde es erschwert, ihre Vorschläge zu unterbreiten. Der Montagu-Chelmsford-Bericht und die auf ihm basierenden Reformen des Jahres 1919 lassen dann auch deutlich erkennen, daß die britische Regierung keineswegs gewillt war, sich künftig die Macht aus den Händen nehmen zu lassen. Darüber konnte nicht das System der "Dyarchie"[7] und nicht die erhöhte Zahl der Mitglieder in den legislativen Versammlungen hinwegtäuschen.[8] Wie wenig der britischen Regierung daran gelegen war, in Indien echte Volksvertretungen zu schaffen, zeigen vor allem die Tatsachen, daß die Exekutive auch weiterhin der Legislativen gegenüber nicht verantwortlich war, und daß sich an den Wahlen zur Zentralen Legislativen Versammlung nur 1 % der Bevölkerung und an den Wahlen auf Provinzebene nur 3 % der Bevölkerung beteiligen konnten.[9] Durch die für das Wahlrecht erforderlichen Qualifikationen[10] wurde der Masse der Arbeiter und Bauern Indiens das Wahlrecht vorenthalten. Die Wahrung ihrer Interessen wurde den von den Gouverneuren ernannten Vertretern in den legislativen Versammlungen übertragen.[11] Wenn man sich diese Fakten vergegenwärtigt, wird man zugeben, daß die Einschätzung Rothermunds - "In einigen Gebieten kamen die Bauern und Pächter durch die Erweiterung des Kreises der Wahlberechtigten zum erstenmal politisch zum Zuge, ... Auch die Industriearbeiterschaft wurde auf den Druck der britischen Labour Party bei der Erweiterung des Kreises der Wahlberechtigten berücksichtigt ..."[12] - bestenfalls als "Halbwahrheit" aufgefaßt werden kann. Es fällt auf, daß Rothermund die minimale Erweiterung des Kreises der Wahlberechtigten allein der Labour Party und ihren Bemühungen um die politischen Rechte der indischen Industriearbeiter zuschreibt. Mit keinem Wort erwähnt er dagegen die Anstrengungen B.P. Wadias, des indischen Nationalisten und als Gründer der "Madras Labour Union" typischen Vertreters der in jener Zeit politisch fortgeschrittensten Schicht

des Bürgertums, der sich während der Vorbereitungen der Reformen von 1919 in hervorragender Weise sowohl für das Wahlrecht als auch für die Wählbarkeit des indischen Arbeiters eingesetzt hatte.[13]

Wenn Rothermund mit seiner Einschätzung der Montagu-Chelmsford-Reformen auch Zweifel an ihrem eindeutig imperialistischen Charakter läßt, sieht er in ihrer Unzulänglichkeit die Hauptursache für den Aufschwung der nationalen Bewegung in den kommenden Jahren. Das Kapitel "Agitation und Reformpläne im ersten Weltkrieg" seines Buches "Die politische Willensbildung in Indien 1900-1960", das die Voraussetzungen für das Verständnis der "nationalen Agitation" in den Jahren 1919-1922 schaffen soll, enthält deshalb zahlreiche Details über die Entstehung und den Inhalt der Montagu-Chelmsford-Reformen und die Enttäuschung der indischen nationalen Bourgeoisie. Nichts erfahren wir jedoch über die sozialökonomischen Auswirkungen des 1. Weltkrieges auf alle Bereiche des indischen Lebens, über die Lage und Stimmung der werktätigen Massen, ihr erstes selbständiges Regen und politisches Erwachen. Die ökonomische und politische Unzufriedenheit der Volksmassen war jedoch eine Haupttriebkraft des erneuten Aufschwungs der nationalen Bewegung. Die Enttäuschung über die Reformen bewog die nationale Bourgeoisie die ökonomische und politische Situation auszunutzen und sich an die Spitze der antiimperialistischen Massenbewegung zu setzen. Ohne eine Berücksichtigung des sozialökonomischen Hintergrundes muß die Darstellung der Nichtzusammenarbeitsbewegung deshalb unvollständig und unverständlich bleiben. Ihr Verlauf und ihr Charakter werden entscheidend durch die Beteiligung der Volksmassen bestimmt. Der Indische Nationalkongreß und seine Führer lenkten die Massenbewegung nicht nur, ihre Anschauungen wurden wiederum wesentlich von ihr beeinflußt und verändert. Es ist ein Charakteristikum der Arbeitsmethode bürgerlicher Historiker, daß sie gesellschaftlich-politische und ideologische Phänomene losgelöst von ihrer sozialökonomischen Basis untersuchen. Auch Rothermund geht nur selten und sporadisch auf sozialökonomische Erscheinungen ein. Er hält in einer Untersuchung zur "politischen Willensbildung", die das Denken der Menschen zum Gegenstand hat, eine Auseinandersetzung mit Prozessen aus der Sphäre der Produktion für überflüssig. Die Vernachlässigung sozialökonomischer Faktoren, der Versuch, politisch-ideologische Vorgänge aus sich selbst heraus zu erklären, muß zu einseitigen Schlußfolgerungen führen. Auch Rothermunds Erkenntnisfähigkeit wird dadurch eingeschränkt.

In der neuen ökonomischen und politischen Situation der Nachkriegsjahre genügte Englands Bereitschaft zu Teilkonzessionen, die wenige Jahre früher von der nationalen Bourgeoisie noch freudig begrüßt worden wäre, nicht mehr, um der ständig wachsenden Unzufriedenheit des gesamten indischen Volkes zu begegnen und den allgemeinen politischen Reifeprozeß vor allem unter den werktätigen Massen aufzuhalten. Der Prozeß der Herausbildung eines ständigen Proletariats hatte sich während der Jahre des ersten Weltkrieges und danach bedeutend verstärkt. Mit der Ausdehnung der Produktion in den verschiedenen kriegswichtigen Industriezweigen und während der Nachkriegskonjunktur wuchs das Proletariat zahlenmäßig und füllte die bereits übervölkerten Arbeiterviertel der Industriestädte. Trotz der Kriegskonjunktur in der Industrie verschlechterten sich die Arbeits- und Lebensbedingungen breiter Schichten der werktätigen Bevölkerung, da die Lasten der Kriegskosten in Form von Steuern und Anleihen auf ihre Schultern abgewälzt wurden.[14] Die bedrückenden Verhältnisse in den Industriezentren, in denen wichtige Gebrauchswaren zu unerschwinglichen Luxusgütern wurden, weil die Löhne der Arbeiter hinter den schnell steigenden Preisen für Kleidung und Nahrung zurückblieben, führten immer häufiger zu Streiks. In ihrem ökonomischen Kampf nutzte die indische Arbeiterklasse die in früheren Jahren erworbenen Erfahrungen aus und vermochte es, einen höheren Grad an Organisiertheit und Effektivität zu erreichen. Die Gründung von Gewerkschaften im Jahre 1917 in Akola und Madras,[15] die sich durchaus im Typ von denen unterschieden, die vor dem ersten Weltkrieg in Indien bestanden, deuten bereits die Tendenz an, die die indische Arbeiterbewegung in den Jahren nach 1918 nahm. Sie vermitteln das Bild eines durch verstärkte Ausbeutung, durch Kriegserfahrungen und die Nachrichten von der Oktoberrevolution in Rußland gereiften indischen Proletariats,

das den Kampf um seine eigenen Interessen aufnahm und sich gleichzeitig der vom Indischen Nationalkongreß im Interesse des gesamten indischen Volkes geführten Befreiungsbewegung anschloß.

Im indischen Dorf hatten sich während der Kriegsjahre verstärkt die Ware-Geld-Beziehungen durchgesetzt und zur Tendenz der Verelendung großer Teile der Landbevölkerung beigetragen. In den anschließenden Jahren setzte sich dieser Prozeß auf Grund des Absinkens der Preise für landwirtschaftliche Produkte bei gleichzeitigem Ansteigen der Preise für Industriegüter fort.[16] Die Zahl der landarmen Bauern und der Landlosen stieg ständig an. Angesichts dieser ökonomischen Notlage setzte auch unter der indischen Bauernschaft ein politisches Erwachen ein. Es war durch die bitteren Erfahrungen der Zwangsrekrutierung angeregt worden, und die aus dem Krieg zurückkehrenden Soldaten schürten mit ihrem erstarkten Selbstbewußtsein die allgemeine Unzufriedenheit.

Die Einsetzung des Sedition Committee unter dem Richter Rowlatt Ende 1917, das neue Zwangsgesetze[17] vorschlug, sowie die im Punjab in kurzsichtiger Reaktion auf die anschwellende antiimperialistische Bewegung begangenen Greueltaten[18] machten deutlich, daß die englische Regierung entschlossen war, der Agitation der indischen bürgerlichen Demokraten nicht nur mit Zugeständnissen zu begegnen, sondern auch mit Gewalt gegen die im Aufschwung befindliche indische nationale Bewegung vorzugehen. Die Zwangsgesetze und die grausamen Repressalien zerstörten die letzten Illusionen der gebildeten indischen Oberschicht, daß die englische Regierung dem indischen Volk für seine Unterstützung im Krieg ein größeres Maß an politischer Freiheit und Selbständigkeit gewähren würde. Die Empörung der Massen des indischen Volkes war nicht geringer. Sie sahen sich in der Hoffnung getäuscht, daß der ökonomische und politische Druck der Kriegsjahre aufgehoben würde. Die verschiedenen Klassen und Schichten der indischen Gesellschaft vereinigten sich unter der bürgerlich-demokratischen Führung des Indischen Nationalkongresses in einer gemeinsamen antiimperialistischen Bewegung. In diesem Moment schien auch die Gefahr des Religionszwistes, vor allem zwischen Hindus und Muslims, für viele Jahre gebannt.

Schon vor Ausbruch des 1. Weltkrieges war eine Annäherung der jungen Generation der indischen mohammedanischen Bevölkerungsgruppe an die nationale Bewegung erfolgt. Der Konflikt, in dem sich die indischen Muslims seit Ausbruch des ersten Weltkrieges befanden - entweder dem türkischen Sultan die Treue zu halten[19] oder England gegenüber loyal zu bleiben - förderte innerhalb der indischen Muslims den durch die Bewegung der Jungtürken angeregten Prozeß der nationalen Bewußtseinsbildung und der politischen Reife. Die ökonomischen und politischen Forderungen der Muslim Liga ähnelten immer stärker denen des Nationalkongresses, und das gemeinsame nationale Anliegen dieser beiden bürgerlichen Parteien fand im Jahre 1916 in der Forderung nach indischer Selbstverwaltung seinen Ausdruck.[20]

Der Waffenstillstandsvertrag, der nach der Kapitulation der Türkei am 31. Oktober 1918 abgeschlossen wurde und die Unabhängigkeit der Türkei gefährdete, bewog die Führungsschicht der indischen Muslims, eine Massenbewegung zur Rettung der weltlichen Macht und der geistlichen Autorität des Sultans zu organisieren und die britische Regierung zu zwingen, entsprechende Maßnahmen zu veranlassen. Die von den indischen mohammedanischen Kräften geführte Bewegung zum Schutze des Kalifats war der Ausdruck des sich zuspitzenden politischen und ökonomischen Widerspruchs zwischen der erstarkenden indischen nationalen Muslimbourgeoisie und der Kolonialmacht. Die Tatsache, daß er sich in Gestalt eines religiösen Konfliktes äußerte, gab der Khilafatbewegung jedoch einen zwiespältigen Charakter. Progressiv war sie auf Grund ihrer antiimperialistischen Richtung, die die mohammedanische Bourgeoisie in einigen Fragen kompromißlos auftreten ließ und sie befähigte, die indischen mohammedanischen Massen - die Bauern, Arbeiter und Handwerker - zu mobilisieren. Für die mohammedanische werktätige Bevölkerung hatten nicht die Kalifatfrage und das Schicksal des türkischen Sultans vorrangige Bedeutung, sondern sie war ebenso wie die Masse der hinduistischen Bevölkerung vor allem an ihren eigenen indischen Angelegenheiten interessiert. Die Erkenntnis, daß die britische Herrschaft eine

wesentliche Ursache für die elende materielle Lage sowohl der Muslim- als auch der hinduistischen Bevölkerung Indiens war, sicherte einem gemeinsamen Aktionsprogramm des Nationalkongresses und des Khilafat-Komitees die Unterstützung breiter Kreise der Hindus und Muslims. D.G. Tendulkar beschreibt das Echo, das die Aufrufe der nationalen Führer bei den Massen fanden: "Even in the remote villages the people talked of the Congress and swaraj, and what had happened in the Punjab, and the Khilafat. The word 'Khilafat' bore a strange meaning in the rural areas. People thaught it came from 'khilaf', an Urdu word meaning 'against' and so they took it to mean 'opposed to Government'."[21] Die religiöse Argumentation ihrer Führer verlieh der Khilafatbewegung jedoch nur zeitlich begrenzte Bedeutung und Wirkung und führte zu Überspitzungen und Fehlschlägen.[22]

Die in den Vordergrund gestellte religiöse Frage griff M.K. Gandhi auf, um Hindus und Muslims in einer gemeinsamen antibritischen Bewegung zu einen. Die an sich nicht hoch genug zu bewertende Einigungsidee Gandhis trug jedoch, auf religiös-moralischer Basis realisiert, den Keim des Zwistes weiterhin in sich. Dagegen hätte ein in den Vordergrund gestelltes nationales Programm und vor allem ein Streben um die Lösung brennender sozialer Fragen die verschiedenen Religionsgruppen dauerhaft versöhnen können. Das für den Aufschwung der nationalen Befreiungsbewegung von 1918-1922 hervorstechende Merkmal der Hindu-Muslim-Einheit beweist, daß die religiösen Unterschiede keine unüberbrückbaren Gegensätze darstellen müssen. In Zeiten des nationalen Aufschwungs wurde sich die Mehrzahl der indischen Muslims und Hindus ihres gemeinsamen Anliegens bewußt, und die kommunalistischen Streitigkeiten, die von reaktionären Kräften aus ökonomischen und politischen Motiven provoziert und ausgenutzt wurden, verloren ihre Bedeutung.

Während der nationale und antiimperialistische Charakter der Khilafatbewegung auch von progressiven bürgerlichen Historikern, die sich mit dem Entstehen des Nationalismus bei den Völkern des Orients beschäftigten, anerkannt wurde,[23] lösen sich die westdeutschen Indienwissenschaftler von diesen Erkenntnissen und stellen das religiöse Anliegen der indischen Mohammedaner in den Mittelpunkt. So nennt Rothermund als Beweggrund für die Aktionen der indischen Muslims nur das Schicksal des Kalifen.[24] Höchste Bewunderung zollt Alsdorf in diesem Zusammenhang Mahatma Gandhi und bezeichnet seine Taktik, "das 'Kalifat-Komitee' für die Annahme seines politischen und wirtschaftlichen Programmes zu gewinnen, indem er andererseits den Kongreß veranlaßte, die ihm an sich gleichgültigen Beschwerden der Moslems unter Berufung auf ihre religiöse Fundierung zu den seinen zu machen" als "einmaliges politisches Meisterstück".[25] Im allgemeinen erkennen die westdeutschen Indienhistoriker nicht, daß die Triebkräfte der Khilafatbewegung die innerhalb der Muslim-Bevölkerungsschicht sowie in Indien insgesamt vorgehenden sozialökonomischen und politischen Prozesse waren. Sie haben deshalb auch keine Möglichkeit, wissenschaftlich zu begründen, warum die Einheit von Hindus und Mohammedanern eine "trügerische Scheinblüte"[26] bleiben mußte. Sie weichen in eine metaphysische Geschichtsbetrachtung aus, wenn sie die nach Abbruch der Nichtzusammenarbeitsbewegung sich bis zum Jahre 1947 häufenden kommunalistischen Unruhen als "Rückschwung des Pendels"[27] erklären und spekulieren, ob die Hindu-Muslim'Massaker'nicht doch die "Folge der jahrelangen rigoristischen Unterbindung von 'direkten Aktionen' durch Gandhis Non-Violence-Forderung gewesen" seien.[28] Sie zeigen sich entsetzt ob der berichteten Grausamkeiten, die sich während des Bauernaufstandes der mohammedanischen Moplah gegen die Hindu-Grundbesitzer ereigneten und glauben die Ursache für Gandhis Mißerfolg gefunden zu haben, wenn sie meinen, daß z.B. der Moplah-Aufstand zeige, "mit welch latentem Fanatismus die Führer der nationalen Bewegung in Indien zu rechnen hatten."[29] Der religiöse Fanatismus wird als eine zeitlose Erscheinung an sich hingenommen, losgelöst von jedem sozialökonomischen und politischen Hintergrund, als eine Waffe, die bei geschickter Handhabung sogar im nationalen Kampf zu gebrauchen war. Drauf deutet auch Rothermunds Bemerkung hin, daß sich "dieser Fanatismus im nationalen Sinne nur dann auswerten ließ, wenn er in allgemeinen Demonstrationen seinen Ausdruck fand und sich nicht an konkreten Spannungen entzündete".[30] Die Frage der endgültigen Überwindung des religiösen Fanatismus, der kommunalistischen Streitigkei-

ten zwischen Hindus und Muslims überhaupt, wird von den westdeutschen Indienwissenschaftlern nicht gestellt, weil sie auf Grund ihrer Untersuchungsmethode nicht seinen Nährboden in Gestalt der konkreten sozialen und ökonomischen Widersprüche erkennen.

Nachdem die hauptsächlichsten, in den indischen sozialökonomischen und politisch-ideologischen Verhältnissen selbst wurzelnden Faktoren genannt sind, die zur antiimperialistischen Massenbewegung der Jahre 1919-1922 führten, muß auf ein Ereignis eingegangen werden, dessen Einfluß in fast allen Ländern des Erdballs spürbar wurde - die Große Sozialistische Oktoberrevolution. Sie leitete die Periode des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus im Weltmaßstab ein, die gewaltigste soziale Umwälzung in der Geschichte der Menschheit. Die 1917 beginnende Geschichtsperiode ist deshalb durch soziale Bewegungen gekennzeichnet, in die breite Volksmassen erstmalig aktiv einbezogen werden, die selbst zurückgebliebene Völker zu geschichtlichem Leben erwecken und in denen der bewußten Führungstätigkeit der fortschrittlichen gesellschaftlichen Kräfte eine bedeutende Rolle zukommt.

Die westdeutschen Indienwissenschaftler sind als Sprecher der Bourgeoisie weder in der Lage noch daran interessiert, ein wahres Bild der Ideen des Marxismus-Leninismus zu zeichnen, die durch den Sieg der Oktoberrevolution zur materiellen Gewalt wurden und seither die Richtung der gesellschaftlichen Entwicklung bestimmen. Müßten sie doch zugeben, daß sich als einziger Ausweg aus den Widersprüchen des Kapitalismus, wie es die geschichtliche Erfahrung zeigt, die sozialistische Revolution bietet. Diese Befangenheit vor der an das System des Kapitalismus gerichteten Herausforderung hindert die Ideologen der westlichen Welt, die geschichtliche und politische Bedeutung der Oktoberrevolution zu erkennen und die seither stetige Veränderung des Kräfteverhältnisses zugunsten des Sozialismus zu begreifen. Nun mag es für den gewöhnlichen bürgerlichen Intellektuellen mit seinen zahlreichen Vorurteilen und vor allem seiner Tradition des "politischen Neutralismus" schwer sein, die Erfolge des Sozialismus als gesetzmäßig und unvermeidlich anzuerkennen. Das ändert jedoch nichts an der Tatsache, daß diejenige Geschichtswissenschaft, die in den gesellschaftlichen Grundfragen nicht Partei ergreift für die Idee der Gesetzmäßigkeit der gesellschaftlichen Entwicklung zum Sozialismus, sich zwar mit handwerklicher Akribie, mit Vermehrung des historischen Wissens und dem Geschick der Darstellung verträgt, objektiv jedoch eine reaktionäre Ideologie unterstützt. Das trifft sowohl auf die westdeutschen Indienhistoriker zu, die den Einfluß der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution auf die indische nationale Befreiungsbewegung vollständig verschweigen,[31] als auch auf diejenigen, die ihn unzulässig vereinfachen und ihn im besten Fall auf die Entstehung der Kommunistischen Partei Indiens beschränken.[32]

Es würde den Raum des Beitrags sprengen, wenn man den Einfluß der Oktoberrevolution auf die indische nationale Befreiungsbewegung selbst für den relativ kurzen Zeitraum von 1918-1922 erschöpfend darstellen wollte. Es kann deshalb nur auf einige wichtige Aspekte eingegangen werden.

Die sich entwickelnde antiimperialistische Massenbewegung war ein fruchtbarer Boden für die allmählich eindringenden Nachrichten von der Oktoberrevolution in Rußland. Die Führer der nationalen Bewegung in Indien erkannten in dem jungen Sowjetrußland den Garanten für ihre nationalen Bestrebungen, und die indische Arbeiterklasse, die nun selbständig für ihre Rechte einzutreten begann, hatte ihr großes Vorbild gefunden.

Welche Hoffnungen breite Schichten des indischen Volkes auf den neu entstandenen Staat als Vorkämpfer für Frieden und das Selbstbestimmungsrecht aller Völker setzten, beweist die Tatsache, daß sechs Monate nach der Oktoberrevolution im April 1918 der Indienminister Montagu und der indische Vizekönig Chelmsford in ihrem Bericht über die konstitutionellen Reformen gezwungen waren, die Auswirkungen der Revolution auf die von der indischen Bourgeoisie geführte Nationalbewegung zu erwähnen. "The revolution in Russia in its beginnings was regarded in India as a triumph over despotism,... it has given impetus to Indian political aspirations."[33]

Die britische Kolonialregierung hatte die politische Bedeutung der Oktoberrevolution erkannt und fürchtete ihre Auswirkungen. In dem offiziellen Bericht über die Lage in Indien im Jahre 1919 heißt es: "To the menace of German arms there succeeded the more formidable menace of Bolshevik ideas."[34] Dieser Bedrohung versuchte man zu begegnen, indem man Nachrichten über die Oktoberrevolution unterdrückte, zensierte, entstellte und verfälschte.[35] Eindeutig steht jedoch fest, daß die englische Kolonialmacht die Verbreitung der Kenntnisse über die Oktoberrevolution nur einschränken, nicht aber unterdrücken konnte.

So verschwommen die Vorstellungen vom Wesen der Revolution und vom Charakter der errichteten Sowjetmacht anfangs auch gewesen sein mögen, so mußten doch die Meldungen über die ersten Maßnahmen des jungen Sowjetstaates - vor allem das Dekret über den Frieden und der offizielle Verzicht auf die in Geheimverträgen niedergelegten Ansprüche des Zaren auf Teile Persiens - Sympathien mit der Arbeiter- und Bauernmacht in Rußland erwecken. Besonders begrüßt wurde die Erklärung, daß die russische Republik die gewaltsame Besitznahme fremder Länder verurteile und daß deshalb auch "Konstantinopel in den Händen der Muselmanen bleiben"[36] müsse. Diese Bekanntmachung gewann viele tausend Muslims der Türkei selbst, aber auch des mittleren Ostens und nicht zuletzt Indiens für die junge Sowjetmacht.

In den progressiven Kreisen der indischen Nationalisten, die die Oktoberrevolution wegen ihres antiimperialistischen Charakters begrüßten, wuchs das Bestreben, sich mit dem Gehörten intensiver zu beschäftigen.[37] Man begann das Wesen der Ereignisse in Rußland zu untersuchen, um Anregungen für den nationalen Befreiungskampf zu finden.[38] So veröffentlichte z.B. die in Kalkutta erscheinende, dem Kongreß nahestehende Zeitschrift "Modern Review" schon in den Jahren 1918 und 1919 Artikel, die die Ursachen der Revolution in Rußland und den Sowjetstaat zum Gegenstand hatten, und auch die nationale Zeitschrift Indian Review, Madras,[39] druckte Beiträge über die Sowjetmacht, Lenin und die Lehre des Marxismus-Leninismus ab.

Obwohl es für die politisch interessierten Kreise im Indien jener Jahre schwierig und gefährlich war, der Kolonialregierung verdächtige Bücher und Broschüren zu erhalten und zu verbreiten, kursierten dennoch Bücher wie John Reeds Zehn Tage, die die Welt erschütterten, Karl Marx' Kapital und Schriften Lenins.[40] Unter den von den jungen Revolutionären bevorzugten Büchern befanden sich auch Kautskys Proletarische Revolution, Werke von L.N. Tolstoi, F.M. Dostojewski und G.B. Shaw.[41] Im Jahre 1920 begann R.Bh. Lotvala, der mit der jungen marxistischen Bewegung in Indien sympathisierte, als erster in Indien eine Reihe von Standardwerken marxistischer und sozialistischer Autoren unter dem Titel Socialist Series zu publizieren. Diese Reihe enthielt u.a. das Manifest der Kommunistischen Partei von Karl Marx und Friedrich Engels, sowie Schriften von K. Kautsky, Kropotkin, D. Burns und Paul Lafargue.[42] Schon bald erschienen auch die ersten Schriften junger Inder, die anhand des wissenschaftlichen Sozialismus die indischen Verhältnisse analysierten. M.N. Roys India in Transition und S.A. Danges Gandhi versus Lenin sowie die seit 1922 erscheinende Zeitschrift Socialist sollten die indische Jugend für die nationale Befreiung und den Kampf der Arbeiterklasse begeistern.

Die Lehren der Oktoberrevolution befruchteten zusammen mit der Theorie des wissenschaftlichen Sozialismus das politische Denken weiter Kreise der indischen Intelligenz, des Kleinbürgertums und der nationalen Bourgeoisie. Das russische Beispiel ermutigte die Führung des Kongresses, die Unabhängigkeit des Landes als Ziel der nationalen Bewegung ins Auge zu fassen. So wurde im Jahre 1920 die Forderung nach "Swaradsch" in den Artikel 1 der Kongreßverfassung aufgenommen.[43] Es spricht für die wachsende Stärke des linken Kongreßflügels, daß schon auf der Jahressitzung in Ahmedabad 1921 ein Sprecher der progressivsten Kräfte der nationalen Bewegung eine Resolution einbrachte, "Swaradsch" in der Kongreßverfassung als "complete independence, free from foreign control" zu definieren.[44] Erst ein Jahrzehnt später jedoch wurde diese Forderung zum Ziel der nationalen Befreiungsbewegung erklärt.

Unter dem Einfluß der Oktoberrevolution veränderte sich auch die Haltung des Nationalkongresses zur Arbeiterbewegung. Die siegreiche russische Revolution bestärkte die schon zu Beginn des 20. Jh. unter den "Extremisten" vorhandene Erkenntnis, daß die Masse der Arbeiter und Bauern in weitaus größerem Maße als bisher in die nationale Bewegung einbezogen werden müßte. Die mächtigen Streiks, die in den Nachkriegsjahren die Industriezentren erfaßten und in deren Folge die ersten kämpferischen Gewerkschaften entstanden, zeigten, daß vor allem die indische Arbeiterklasse zu einer starken sozialen Kraft herangewachsen war, die mehr und mehr Einfluß auf die politische Situation in Indien nehmen konnte. Um diese Kraft unter seine Kontrolle zu bringen, entwickelte der Nationalkongreß eine neue Taktik.

Die soziale Frage, die in der Politik der nationalen indischen Bourgeoisie bisher einen untergeordneten Platz eingenommen hatte, begann seit der Oktoberrevolution eine größere Rolle zu spielen.[45] Während sich der "extremistische" Flügel des Indischen Nationalkongresses vor dem ersten Weltkrieg vor allem auf eine philanthropische Tätigkeit unter den Arbeitern beschränkt hatte, begann der Kongreß nach 1918 weit mehr auf die spezifischen Probleme der Arbeiterbewegung selbst einzugehen. Bereits auf der Jahresversammlung in Amritsar 1919 beschloß die Kongreßführung, die Organisierung der Arbeiter in ihre eigenen Hände zu nehmen. In einer ihrer Resolutionen erklärte sie, daß die Arbeiter sich dauerhafte Vereinigungen schaffen müßten, um ihre soziale Lage zu verbessern. Sie wies die Provinzkomitees an, die Arbeiter bei dieser Aufgabe zu unterstützen.[46]

Einen bedeutenden Einfluß hatte die Oktoberrevolution aber vor allem auf die Entwicklung einer selbständigen Arbeiterbewegung in Indien. Die mächtigen Streikkämpfe der indischen Arbeiterklasse, die in den Jahren von 1918 bis 1922 das koloniale Wirtschaftssystem in Indien erschütterten, waren die Grundlage für die Entstehung der ersten Gewerkschaften auf Initiative der Arbeiter selbst. Die in den ökonomischen Kämpfen früherer Jahre erworbenen Erfahrungen, die Kriegserlebnisse und besonders die Hoffnung auf eine neue soziale Ordnung, die die Oktoberrevolution in den Arbeitern erweckt hatte,[47] beschleunigten die Entwicklung eines proletarischen Klassenbewußtseins. Das Organisationsstreben der Arbeiter traf auf die Bereitschaft der fortschrittlichsten Kräfte der nationalen Bourgeoisie, sich mit sozialen Fragen zu beschäftigen. Die dem Nationalkongreß verbundenen Organisatoren lenkten zwar die Gewerkschaftsbewegung teilweise in eine gemäßigte Richtung, vermittelten jedoch gleichzeitig dem Proletariat ein patriotisches Bewußtsein. Die gemäßigten Führer konnten die Gewerkschaftspolitik auch nur in gewissen Grenzen bestimmen. Um ihren Einfluß zu behalten, waren sie gezwungen, die Wünsche und Forderungen der revolutionären Arbeiter zu berücksichtigen. R.K. Das schrieb zu Beginn der zwanziger Jahre: "Although the leaders have come from outside, it is the movement of the rank and file of the working classes, and it is their active cooperation, which made it so formidable in the course of few years."[48]

Von besonderer Bedeutung für die Entwicklung der indischen Gewerkschaftsbewegung war die Gründung des Allindischen Gewerkschaftskongresses im Jahre 1920. Besonders seine zweite Sitzung in Jharia im Jahre 1921 spiegelte das tätige Interesse der indischen Arbeiter an der Gewerkschaftsbewegung und ihre kämpferische, revolutionäre Stimmung wider. Der Einfluß der Oktoberrevolution und der Gefühle, die sie bei den indischen Arbeitern erweckt hatte, sprach besonders deutlich aus den Worten des Führers der Bergarbeiter-Gewerkschaft Vishwananda: "Wenn das gegenwärtige Elend der indischen Arbeiter andauert, dann kann nichts den Bolschewismus aufhalten. Die Kapitalisten mögen sich hüten, da die Arbeiter entschlossen sind, die rechtmäßigen Eigentümer der Reichtümer zu werden, die durch ihre Arbeit geschaffen sind."[49] Die Führung war gezwungen, in einem Manifest über die zukünftige Politik des Allindischen Gewerkschaftskongresses eine ernste Warnung sowohl an die britischen als auch an die indischen Unternehmer auszusprechen. Der Sympathie, die die indische Arbeiterklasse der jungen Sowjetrepublik entgegenbrachte, wurde in einer besonderen Resolution Ausdruck verliehen. Sie rief die Arbeiterschaft der Welt auf, "Rußland Brot und Frieden zu sichern"[50].

Der Sieg der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution in Rußland und die nationale indische Entwicklung boten günstige Voraussetzungen für die Herausbildung der ersten kommunistischen Gruppen in Indien. In einem Leitartikel des New Age (weekly) zur Feier des 40. Jahrestages der Gründung der Kommunistischen Partei Indiens wird gesagt: "The Communist Party of India was born in the wake of the Great October Revolution and the world shaking revolutionary events that followed the advent of the first workers' and peasants' State. The October Revolution gave a tremendous fillip to the struggle of all enslaved people against colonialism and imperialism."[51] Gegen Ende des Jahres 1922 hatten sich in fünf indischen Städten kommunistische Gruppen zusammengefunden. Sie diskutierten im Kreise ihrer Mitglieder Fragen des Marxismus-Leninismus, verbreiteten sozialistische Literatur und nahmen aktiven Anteil an der Gewerkschaftsbewegung.[52] Gleichzeitig mit ihren Bemühungen um eine selbständige kommunistische Partei waren sie bestrebt, den Kontakt zum Nationalkongreß nicht zu verlieren und ihren Einfluß unter den Kongreßmitgliedern zu stärken.[53]

Mit der Bildung kommunistischer Gruppen und letztlich der Kommunistischen Partei Indiens im Jahre 1925 erreichte sowohl der ökonomische als auch der politische Kampf der indischen Arbeiterklasse ein neues, höheres Niveau. Versehen mit der Theorie des Marxismus-Leninismus, vermochte es die CPI, dem Proletariat den untrennbaren Zusammenhang zwischen seinen Klasseninteressen und der Bewegung um die nationale Unabhängigkeit zu erläutern. Damit traten die Kommunisten in Indien als konsequente Vertreter der Interessen aller Schichten der werktätigen Bevölkerung im Kampf um ihre soziale Befreiung und um die nationale Souveränität auf.

Als letzter Komplex soll uns nun die Frage nach dem Charakter der Nichtzusammenarbeitsbewegung beschäftigen.

Der Indische Nationalkongreß bestätigte in seiner außerordentlichen Sitzung am 4. September 1920 die bereits am 1. August des gleichen Jahres von Gandhi zusammen mit den Khilafat-Führern ins Leben gerufene Nichtzusammenarbeitsbewegung. Dieser Beschluß vereinte alle Schichten der indischen Bevölkerung in der nationalen Unabhängigkeitsbewegung. Er machte den Nationalkongreß zum Führer dieser Volksbewegung und trug entscheidend zur Förderung der Popularität Gandhis - des Initiators der Kampagne - bei.

Das Nichtzusammenarbeitsprogramm sah den Verzicht auf Titel und Ämter, die allmähliche Entfernung der indischen Schüler aus Regierungsschulen und Colleges, den Boykott der Gerichtshöfe, die Verweigerung des Kriegsdienstes in Mesopotamien, den Boykott der Wahlen für die reformierten Räte sowie den Boykott der ausländischen Waren vor.[54] Ein weiterer wichtiger Punkt - die Verweigerung der Steuerzahlung[55] - wurde dem Programm auf der regulären Kongreßsitzung Ende 1920 hinzugefügt. Er war als äußerste Maßnahme bei der etappenweisen Verwirklichung des Nichtzusammenarbeitsprogrammes vorgesehen, das solange fortgesetzt werden sollte, bis die Kalifatfrage zur Zufriedenheit der indischen Muslims gelöst, die Punjab-Schrecken wiedergutgemacht und "Swaradsch" erreicht sein würden.[56]

Die Bestätigung eines solchen Programms durch die Kongreßpartei stellte einen Wendepunkt in der Geschichte der nationalen Befreiungsbewegung dar. Sie bewies, daß der Indische Nationalkongreß, der bisher vor allem die Interessen der politisch interessierten Oberschichten vertreten hatte, seine Basis wesentlich erweiterte und sich auf die nationale Bourgeoisie und vor allem die Mittelschichten orientierte. Obwohl das Nichtzusammenarbeitsprogramm eindeutig bürgerlichen Interessen diente, sicherten ihm jedoch seine allgemein gehaltenen nationalen Forderungen eine Massenbasis und erlaubten es, alle Schichten des Volkes aktiv einzubeziehen.

Im frühen Stadium der Bewegung, in der die ersten Punkte des Programms verwirklicht werden sollten, wandte man sich an die indische Bourgeoisie und die Intelligenz. Da die bereits Arrivierten jedoch nur selten bereit sind, freiwillig auf alles, was sie errungen haben, zu verzichten, war der Erfolg, verglichen mit den Hoffnungen, die man sich gemacht hatte, gering.[57] Man sollte den Erfolg des Nichtzusammenarbeitsprogramms die ersten

Programmpunkte betreffend jedoch nicht allein mit Zahlen messen. Mag der Personenkreis, der u.a. auf Titel und Ämter verzichtete, Gerichte und Schulen der Kolonialmacht boykottierte, im Verhältnis zur Millionenbevölkerung Indiens auch gering gewesen sein, so war die Wirkung auf das politische Bewußtsein der Massen doch ungeheuer. In den Augen der Bevölkerung wurde der Kolonialmacht das Prestige geraubt, indem man ihre Existenzberechtigung in jeder Hinsicht offen anzweifelte, ja sie sogar bekämpfte.

Der Boykott ausländischer Waren zugunsten der einheimischen Produktion wurde unter der Losung "Swadeschi" zur hauptsächlichsten Kampfmethode der Nichtzusammenarbeitsbewegung. Der Hauptstoß richtete sich vor allem gegen den Import britischer Textilien. Gandhis Aufforderung, englische Stoffe zu verbrennen, wurde in ganz Indien begeistert in die Tat umgesetzt.[58] Vom größtem Nutzen war der Boykott der ausländischen Stoffe für die indische Bourgeoisie.[59] Die große Aufgabe, die indische Bevölkerung nun mit einheimischen Stoffen zu versorgen, verzögerte die rückläufige Tendenz der Konjunktur in der Textilindustrie.[60] Skrupellos nutzten die indischen Produzenten die günstige Marktlage aus. Für Khaddar, das Symbol der nationalen, in Handarbeit hergestellten Produkte, wurde ein fabrikgefertigter Ersatzstoff gleichen Aussehens auf den Markt geworfen.[61] Die indischen Textilfabrikbesitzer erwiesen sich für die Vertretung ihrer Interessen dankbar und unterstützten den Kongreß durch bedeutende finanzielle Spenden.[62]

D. Rothermund stellte in seinem Buch ebenfalls die Bereitschaft der "Händler und Produzenten" heraus, Gandhis Programm zu unterstützen.[63] Er schränkt jedoch die Massenbasis der Nichtzusammenarbeitsbewegung und den Demokratisierungsprozeß des Nationalkongresses[64] auf die Mittelschichten ein, die, wie er meint, bisher von der nationalen Bewegung nicht erfaßt worden waren.[65] Der Prozeß der aktiven Einflußnahme durch das Mittel- und Kleinbürgertum auf den Kongreß hatte jedoch schon während der Etappe der nationalen Bewegung von 1905-1908 deutlich eingesetzt. In dieser Zeit war das "Swadeschi"-Programm entwickelt worden, das einen so hervorragenden Platz in den Boykottpunkten der Nichtzusammenarbeitsbewegung einnahm.

Seine dynamische Wirkung erhielt das Nichtzusammenarbeitsprogramm jedoch vor allem durch die aktive Beteiligung der indischen Arbeiter und Bauern. Diesem wirklich neuen Phänomen in der indischen nationalen Befreiungsbewegung widmet Rothermund nur sechs Zeilen.[66] Die indischen Industriearbeiter hatten ihre ersten Klassenschlachten geliefert. Die ökonomischen Streikkämpfe, die seit dem Jahre 1916 ständig zunahmen, stellten zugleich eine politische Schule dar. Gegen Ende des Jahres 1919 und zu Beginn des Jahres 1920 verschärften sich die Gegensätze zwischen Arbeitern und Unternehmern. Die ökonomische Unzufriedenheit hatte ein bisher ungekanntes Ausmaß angenommen. Die Streikbewegung des Jahres 1920 zeichnete sich dadurch aus, daß sie immer mehr ihren rein ökonomischen Charakter verlor. Die allgemeine Unzufriedenheit der indischen Bevölkerung ließ die sozialen Forderungen mit antienglischen Losungen der Nichtzusammenarbeit verschmelzen. Unter Überschriften wie "Umsturz in Indien" oder "Arbeiter begannen aktive Massenstreiks" berichtete der <u>Daily Herald</u>, daß die Streiks vor allem in Bombay, Madras und Bengalen politische Tendenzen beinhalteten.[67] In dem Maße, wie die indische Arbeiterbewegung wuchs und sich festigte, verstärkte sich auch die Tendenz ihrer Annäherung an die Nichtzusammenarbeitsbewegung. Ein Beispiel dafür ist der Textilarbeiterstreik in Madras vom März 1921. Während des Streiks unterstützten die Arbeiter aktiv die Nichtzusammenarbeitsbewegung des Kongresses, indem sie die von ihm organisierten Versammlungen besuchten und sich am Boykott der ausländischen Waren beteiligten.[68] Auf fruchtbaren Boden fiel die politische Agitation des Kongresses auch bei den Kulis der Teeplantagen in Assam. Ihre ausweglos elende Lage machte sie für die Nichtzusammenarbeitspropaganda empfänglich, und 5.668 Arbeiter verschiedener Teeplantagen folgten im Mai 1921 dem Hinweis der Kongreßorganisatoren, die Arbeit einzustellen, falls die herrschenden Mißstände nicht behoben würden.[69]

In dem Maße, wie sich die ökonomischen Forderungen mit den politischen Losungen der Nichtzusammenarbeitsbewegung verbanden, entwickelte sich der Solidaritätsstreik zu einem

charakteristischen Merkmal der Streikbewegung. Der Kongreß und vor allem Gandhi selbst, beobachteten aufmerksam die Entwicklung, die die Arbeiterbewegung im Jahre 1921 nahm. In der Besorgnis, die proletarische Bewegung könnte über das vom Kongreß gesteckte Ziel hinausgehen und zu Methoden greifen, die gegen die Gewaltlosigkeit verstoßen würden, kurz, sie könnte unkontrollierbar werden, wenn sie über den engen lokalen Rahmen und die ökonomischen Forderungen hinausging, wandte er sich gegen Solidaritätsstreiks und ganz allgemein gegen die Anwendung des Streiks im politischen Kampf.[70]

Die Nichtzusammenarbeitsbewegung fand auch auf dem Lande fruchtbaren Boden. Es gärte unter den indischen Bauernmassen, und die Unzufriedenheit hatte sich in verschiedenen Provinzen bis zu Bauernunruhen gesteigert, die parallel zur politischen Bewegung dieser Zeit verliefen. Die Propagandatätigkeit der Kongreßfreiwilligen in den indischen Dörfern gewann die Bauern für die nationale Befreiungsbewegung. Gerade die Bauern, die breitesten indischen Volksschichten, wurden von der Verweigerung der Steuerzahlung an die Kolonialmacht, der letzten und höchsten Stufe des Nichtzusammenarbeitsprogrammes, angesprochen. Diese Stufe war deshalb die stärkste Waffe in der Hand der führenden Kräfte. Nicht ohne Grund befürchteten sie jedoch, daß die Bauern, einmal in Bewegung geraten, nicht nur die nationalen Interessen verfechten, sondern auch die soziale Frage auf die Tagesordnung setzen würden; sie fürchteten, daß die Massenbewegung ihren Händen entgleiten und einen revolutionären Charakter annehmen könnte. Der Indische Nationalkongreß unter Führung Gandhis war deshalb bestrebt, das letzte Stadium der Nichtzusammenarbeitsbewegung solange wie möglich hinauszuschieben, bis die Lehre der Gewaltlosigkeit unter den Bauern Wurzeln geschlagen hatte.

In Verbindung mit dem verschärften politischen Streikkampf des Jahres 1921 und der Bauernbewegung im Punjab, in Malabar, den Vereinigten Provinzen und in anderen Teilen Indiens reifte eine revolutionäre Situation heran. Die Bauern ließen sich nicht mehr nur mit Resolutionen abspeisen. Sie forderten in den verschiedenen Provinzen, endlich mit der Kampagne der Nichtbezahlung der Steuern zu beginnen. In einigen Distrikten der Provinz Madras hatte die Bevölkerung sogar aus eigener Initiative die Steuerzahlung verweigert.[71] So sah sich Gandhi gezwungen, nach dreimaligem Aufschub wenigstens in einem ausgewählten Distrikt die letzte Stufe des Nichtzusammenarbeitsprogrammes zu verwirklichen. Ehe die Bewegung jedoch größere Ausmaße annehmen konnte, wurde ihr unvermutet ein Ende gesetzt. Gandhi nahm die gewalttätigen Ausschreitungen in Chauri Chaura zum Anlaß, die Nichtzusammenarbeitsbewegung in einem Moment abzubrechen, da sie nicht mehr im Rahmen der Gewaltlosigkeit gehalten werden konnte und in eine soziale Revolution umzuschlagen drohte. Er handelte damit im Interesse seiner Klasse, die am Ende ihrer Möglichkeiten angelangt war.[72]

Die Tatsache, daß die Nichtzusammenarbeitsbewegung in dem Augenblick eingestellt wurde, als eine revolutionäre Situation herangereift war und sich die antiimperialistische Bewegung auf ihrem Höhepunkt befand, d.h. in einem Moment, als die Millionen der werktätigen Massen aktiv wurden und ihre Forderungen bei weitem das Maß dessen überschritten, was der Kongreß in jenen Tagen zuzugestehen gedachte, macht die von einigen westdeutschen Indienhistorikern vertretene These fragwürdig, daß Gandhis Entschluß von rein moralischen Erwägungen bestimmt gewesen sei. Diese These wirkt vor allem deswegen nicht glaubwürdig, weil bereits vor dem Februar 1922 an einigen Orten das Prinzip des gewaltlosen Widerstandes verletzt worden war. Man denke nur an den Moplah-Aufstand und die Zusammenstöße mit der Polizei, die sich im Zusammenhang mit dem Boykott des Besuchs des Prinzen von Wales ereigneten. Rothermund läßt wegen der Kürze seines Kommentars zu diesem Geschehen Zweifel an seiner eigenen Überzeugung bestehen. Er schreibt: "Diese Gegend im Ostteil der Vereinten Provinzen hatte sich schon lange durch einen gewissen Radikalismus ausgezeichnet, und Gandhis Programm war dort begeistert aufgenommen worden, ohne daß man dabei Gandhis Ideal der Gewaltlosigkeit recht ernst nahm. Der Ausbruch in Chauri Chaura war daher nicht nur an sich verwerflich; er deutete auch auf weitere Gefahren hin."[73] Der Charakter der angedeuteten Gefahren wird nicht näher erläutert. Der Gedanke an die

Möglichkeit einer sozialen Revolution würde ja auch der Überzeugung Rothermunds widersprechen, daß die Volksmassen in der Nichtzusammenarbeitsbewegung nur eine geringe Rolle spielten. Seiner Ansicht nach war die Nichtzusammenarbeitskampagne eine "chiliastische Boykottbewegung"[74], die mit der Begeisterung stand und fiel, "die sich im wesentlichen an den Taten und der Geisteshaltung eines einzigen, verehrten Mannes entzündet hatte."[75]

Eine andere These finden wir bei W.E. Mühlmann. Er schreibt, daß der Vorfall von Chauri Chaura Gandhi veranlaßt habe, die "Revolution (es ist hier die nationale Befreiungsrevolution gemeint - A.H.) zunächst zu suspendieren... Gandhi fühlte, daß die Bewegung ihren Gipfel überschritten hatte, und daß jetzt zunächst einmal eine Atempause eintreten müsse."[76] Mühlmann erläutert: "Komplikationen stellten sich ein... In den Vereinigten Provinzen ... verflicht sich die Non-cooperation-Bewegung mit den örtlichen Bauernunruhen, die an und für sich älter sind als die Gandhische Aktion, nun aber mit deren Argumenten zu operieren beginnt."[77] Obwohl die aktive Volksbewegung gerade den Höhepunkt der nationalen Bewegung kennzeichnet, weil sie die Möglichkeit eines Sieges über die Kolonialmacht in greifbare Nähe rückte, vertritt Mühlmann die Anschauung, daß die Bauernbewegung eine Verunreinigung der Gandhischen Lehren darstellte.[78] Nach seiner Ansicht glaubte Gandhi, "die Bewegung sei doch allmählich über ihren Gipfel gewälzt, ...".[79] Mühlmann unterstützt damit unbewußt unseren Standpunkt, daß die nationale Bourgeoisie mit den Losungen "gewaltlose Nichtzusammenarbeit", "Boykott" und "ziviler Ungehorsam" fähig gewesen war, die Massen des indischen Volkes zu begeistern, daß sie jedoch bei der leisesten Gefahr für ihr Eigentum und ihren Profit die nationalen Interessen verriet. Gandhi hatte sich angesichts der wachsenden revolutionären Situation nicht auf die Seite des Fortschritts geschlagen, und die linken Kräfte sahen in jenen Jahren keine Möglichkeit, sich von seiner Vormundschaft zu befreien.

Einig sind sich Mühlmann und Rothermund in der Einschätzung der Nichtzusammenarbeitsbewegung als einer "autonomen Verlaufseinheit"[80], die "in der Substanz weitgehend chiliastisch" ist.[81] Sie vertreten die Ansicht, "daß der Ablauf der politischen Aktionen Gandhis doch wohl überwiegend 'autonom', d.h. durch die Abläufe in ihm selber bestimmt wird, die aber durch feinste, instinktive Fäden mit der Stimmung der Massen verbunden sind. Gandhi betrachtet die von ihm geführte Bewegung sozusagen (echt indisch!) als seine persönliche Ausstrahlung, seine 'Emanation'."[82] Weder Mühlmann noch Rothermund widersprechen dieser Auffassung.

Die Grundlage für die Darstellung der Probleme der indischen nationalen Befreiungsbewegung durch die westdeutschen Indienwissenschaftler ist der Idealismus, wenn auch verschiedentlich versucht wird, historische Ereignisse zu soziologisieren. Teilweise repräsentiert ihre Geschichtsauffassung eindeutig Aspekte des Antikommunismus. Sie ist pessimistisch und steht dem gesellschaftlichen Fortschritt feindlich gegenüber. Historiker wie Mühlmann und Rothermund betrachten die Rolle der werktätigen Massen mit Skepsis und zweifeln letztlich daran, daß die revolutionären gesellschaftlichen Ideale der Volksmassen zu verwirklichen sind. So wie sie die schöpferische Rolle der Volksmassen leugnen, betonen sie über Gebühr die Rolle der Persönlichkeit in der Geschichte. Die Bewußtseinsbildung der Volksmassen, ihre aktive Beteiligung am Geschichtsprozeß ist jedoch ein entscheidender Faktor des gesellschaftlichen Fortschritts. Auch wenn eine Bewegung aufsteigt und wieder abklingt, so sinkt sie doch nicht in Bedeutungslosigkeit zurück.[83] Die nachfolgende Generation setzt dort ein, wo die voraufgegangene stehengeblieben ist. Die Bedeutung der Nichtzusammenarbeitsbewegung der Jahre 1920 bis 1922 besteht wesentlich darin, daß sie die Entwicklung der nationalen Bewegung aus der Angelegenheit einer relativ kleinen Oberschicht in eine antiimperialistische Massenbewegung einleitete. Der Aufschwung der nationalen Befreiungsbewegung der Jahre 1918 bis 1922 war eine notwendige und wichtige Etappe auf dem Weg des indischen Volkes zu seiner nationalen und sozialen Befreiung.

Anmerkungen

1 D. Rothermund, Die politische Willensbildung in Indien 1900-1960, Wiesbaden 1965, S. IX.

2 Durch die Einschränkung des Imports von Industriegütern aus dem "Mutterland" und anderen am Krieg beteiligten Staaten auf ein Minimum sowie die aufs äußerste gesteigerte Nachfrage nach Rohstoffen und Industriegütern hatten sowohl die Produktivität als auch die Profite in den indischen Bergwerken und Fabriken bis dahin nicht gekannte Ausmaße angenommen.

3 Schon im Jahre 1916 forderte die indische nationale Bourgeoisie im "Congress-League-Scheme", die Zahl der gewählten Vertreter in den provinziellen und zentralen gesetzgebenden Körperschaften zu erhöhen und sie mit größeren Rechten auszustatten. Sie sollten Einfluß auf die Beschlüsse der Regierung nehmen können und selbständige Entscheidungsbereiche, darunter auch die Kontrolle der staatlichen Finanzen, erhalten. Mit seinem Ziel - Selbstverwaltung Indiens in Gestalt eines gleichberechtigten Partners innerhalb des britischen Empire - bestimmte dieser Plan für mehrere Jahre die Richtung der nationalen indischen Befreiungsbewegung. Vgl.: P. Sitaramayya, The History of the Indian National Congress, Bombay 1946, Vol. I, Appendix II, pp. 623-626.

4 Vgl.: Z. Imam, The Effects of the Russian Revolution in India 1917-1920, in: S.N. Mukherjee (ed.), South Asian Affairs, Number Two, Oxford 1966, pp. 74-75.

5 Vertretend für viele mögliche Beispiele soll hier die Erinnerung J. Nehrus angeführt werden. In einem Gespräch mit Tibor Mende sagte er: "When we first heard the news (in India) of the first (Russian) Revolution, the Kerensky Revolution, we naturally were very happy. I had read some books and accounts about previous attempts in Russia and about Czarist rule being very oppressive and very autocratic. I reacted against that type and I sympathized with the revolutionary movement there. ... So, the Kerensky Revolution created a great deal of interest not only in me but in India in general. ...". D. Norman (ed.), Nehru. The First Sixty Years. Presenting in his own words the development of the political thought of Jawaharlal Nehru and the background against which it evolved, Bombay 1965, Vol. I, pp. 56-57.

6 Report on Indian Constitutional Reforms, Calcutta 1918, p. 1.

7 "Dyarchie" bedeutete Beteiligung gewählter Vertreter des indischen Volkes auf Provinzebene an der Regierungsgewalt. Den indischen Ministern wurden die sogenannten "nation-building" Portefeuilles wie Lokale Verwaltung, Erziehung, Landwirtschaft, Gesundheitswesen u.a. übertragen. Die Schlüsselpositionen wie der Finanzbereich oder das Gebiet der politischen Beziehungen zu den feudalen Nachbarstaaten blieb den vom Gouverneur ernannten Ministern vorbehalten.

8 Der Staatsrat bestand nach den Montagu-Chelmsford-Reformen aus 60 Mitgliedern, von denen 26 ernannt wurden. Die Zentrale Legislative Versammlung umfaßte 140 Mitglieder, von denen 105 gewählt wurden.
M. Husain, Die indische Verfassungsreform vom Jahre 1919, Heidelberg 1932, (Phil. Diss.), S. 76-77.

9 Ebenda, S. 83, 85.

10 Die Montagu-Chelmsford-Reformen sahen vor, daß das Wahlrecht von einem bestimmten "degree of education or amount of income" abhängen sollte.
Report on Indian Constitutional Reforms, a.a.O., p. 147.
Die Höhe des Einkommens oder des Eigentums wurde meist anhand der Höhe der bezahlten Einkommenssteuer, der Landsteuer, der Miete usw. gemessen.
M. Husain, a.a.O., S. 81.

11 In die Zentrale Legislative Versammlung wurde der bekannte indische Gewerkschafter N.M. Joshi berufen. In den provinziellen legislativen Versammlungen wurden je ein Vertreter in Assam, Bihar und Orissa, den Zentralprovinzen und dem Punjab, zwei

Vertreter in Bengalen und drei in Bombay ernannt.
I. Chasimov/L. Saposnikova, K Istorii rabočego dviženija v Indii, Taškent 1961, str. 98.
12 D. Rothermund, a.a.O., S. 88.
13 In Anbetracht der zunehmenden Aufgeschlossenheit der indischen Massen, namentlich des Industrieproletariats, gegenüber politischen und wirtschaftlichen Fragen, setzte sich B.P. Wadia als einziger Inder vor dem Joint Committee, das 1918 die Reformvorschläge prüfen sollte, für das aktive und das passive Wahlrecht der indischen Arbeiter ein. "Beratungen über die Einführung der Selbstverwaltung in Indien", in: Der Neue Orient, 1920, No. 2, S. 65-66.
14 R.K. Das, The Labour Movement in India, Berlin/Leipzig 1923, S. 33.
15 I. Chasimov/L. Saposnikova, a.a.O., str. 117.
Vgl.: S.D. Punekar, Trade Unionism in India, Bombay 1948, p. 77.
16 Statement Exhibiting the Moral and Material Progress and Condition of India during the Year 1919, London 1920, p. 83.
17 Auf der Grundlage der vom Sedition Committee ausgearbeiteten Empfehlungen wurden zwei Gesetze angenommen, die die Freiheiten des indischen Volkes in drastischer Weise beschränkten. Das erste Gesetz ergänzte die "Meuterei und Aufruhr" betreffende Gesetzgebung Indiens. Nach ihm war schon allein der Besitz eines "aufrührerischen Dokumentes" strafbar. Das zweite, als eigentliches "Rowlatt-Gesetz" bekanntgeworden, bestimmte, daß ein "Aufrührer" unter Ausschluß der Öffentlichkeit von einem Gericht, das nur aus drei Personen bestand, verurteilt werden konnte. Das Urteil konnte nicht angefochten werden. Damit war alle ordentliche Gerichtsbarkeit faktisch aufgehoben; vgl.: B.G. Horniman, Amritsar and Our Duty to India, London 1920, p. 55, 58-59.
18 Ein großer Teil der um 1920 in Indien lebenden etwa siebzig Millionen Muslims erkannte den türkischen Sultan als ihr religiöses Oberhaupt an.
19 In Amritsar, Lahore, Gujranwala und anderen Städten des Punjab hatten seit Ende März 1919 ununterbrochen Kundgebungen, Demonstrationen und Streiks stattgefunden. Um die wachsende antienglische Bewegung zu schwächen, hatte die lokale Regierung am 10. April 1919 beschlossen, die zwei der prominentesten Kongreßführer im Punjab zu verhaften und zu deportieren. Es kam daraufhin in Amritsar und anderen Orten zu Ausbrüchen des Volkszorns, gegen die die Engländer mit skrupelloser Grausamkeit vorgingen. Es wurde der Ausnahmezustand verhängt, Menschen wurden öffentlich ausgepeitscht und Schikanen wurden ersonnen, um die Inder zu demütigen. Am bekanntesten wurde das Blutbad im Jallianwala Bag, wo ohne Warnung auf eine Versammlung friedlicher, unbewaffneter Menschen geschossen wurde. Das Massaker hatte etwa 500 Tote und 1500 Verletzte zur Folge.
Vgl.: Report of the Commissioners appointed by the Punjab Sub-committee of the National Congress, 1920, Bombay 1920, Vol. I und II.
20 Vgl.: Anm. 4.
21 D.G. Tendulkar, Mahatma. Life of Mohandas Karamchand Gandhi, Delhi 1960, vol. 2, p. 34.
22 Zum Beispiel die "Hijrat"-Bewegung im Jahre 1920. Spontan hatten sich tausende indische Muslims getrieben von ihrer elenden sozialen Lage und ihrer antiimperialistischen Einstellung und geleitet von der Idee des Kampfes für ihre Religion zur Auswanderung entschlossen. Das benachbarte, ökonomisch rückständige Afghanistan konnte die ihm zuströmenden Massen nicht aufnehmen und verschloß den indischen Muslims seine Grenzen. Die Auswanderer waren gezwungen, in ihre Heimat zurückzukehren; Statement Exhibiting the Moral and Material Progress and Condition in India during the Year 1920, London 1921, p. 52.
23 Vgl.: H. Kohn, Geschichte der nationalen Bewegung im Orient, Berlin 1928.
24 D. Rothermund schreibt über die Khilafatbewegung: "... die Erniedrigung des türkischen Kalifen durch die britischen Sieger entfremdete die indischen Mohammedaner der britischen Kolonialmacht. Bereits während des Krieges gegen die Türkei waren

die indischen Mohammedaner unruhig geworden, und ihr extraterritorialer Patriotismus wurde mehr und mehr erregt durch die Identifizierung mit dem türkischen Schicksal. ... Für sie war das Schicksal des Kalifen eine rein religiös-moralische Angelegenheit, die ihren Einsatz erforderte."
D. Rothermund, a.a.O., S. 91.

25 L. Alsdorf, Indien von der Mohammedanischen Eroberung bis zur Gegenwart, in: E. Waldschmidt (Hrsg.): Geschichte Asiens, München 1950, S. 291.
26 D. Rothermund, a.a.O., S. 102.
27 L. Alsdorf, a.a.O., S. 293.
28 W.E. Mühlmann, Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen, Berlin 1961, S. 325-326.
29 D. Rothermund, a.a.O., S. 104-105.
30 Ebenda, S. 105.
31 Zum Beispiel: L. Alsdorf, a.a.O.; W.E. Mühlmann, Mahatma Gandhi, der Mann, sein Werk und seine Wirkung. Eine Untersuchung zur Religionssoziologie und politischen Ethik, Tübingen 1950; D. Rothermund, a.a.O.; C. Schrenck-Notzing, Hundert Jahre Indien. Die politische Entwicklung 1857-1960. Eine Einführung, Stuttgart 1961.
32 K.E. Müller und H. Ray, Der Kommunismus in Indien, Hannover 1966.
33 Report on Indian Constitutional Reforms, a.a.O., p. 14.
34 Statement Exhibiting the Moral and Material Progress ... during the Year 1919, a.a.O., p. 6.
35 "We got the news of the Bolshevik Revolution but mainly in the form of 'atrocities' of the Bolsheviks", erinnert sich S.V. Ghate.
S.V. Ghate, Reminiscences, in: New Age (monthly), 1958, No. 4, pp. 61-68.
36 E. Hurwicz, Die Orientpolitik der 3. Internationale, Berlin 1922, S. 12.
37 Sampurnanand, Memories & Reflections, Bombay 1962, pp. 19, 39.
38 B.T. Ranadive, October and Bombay's workers, in: New Age (monthly), 1957, No. 11, pp. 37-40.
39 T.F. Devjatkina, Vlijanie Oktjabr'skoi Revoljucii na nacional'no-osvoboditel'noe dviženie, 1918-1922, in: Velikij Oktjabr' i Narody Vostoka, Moskva 1957, str. 271-272.
40 I. Yajnik, The Life of Ranchhoddas Bhavan Lotvala, Bombay 1952, p. 49.
41 S.V. Ghate, a.a.O., p. 61-68.
42 I. Yajnik, a.a.O., p. 53.
43 Indian National Congress, 1920-1923. Being a collection of the resolutions of the Congress and of the AICC and the Working Committee of the Congress from Sept. 1920 to Dec. 1923 etc., Allahabad 1924, p. 38.
44 P. Sitaramayya, a.a.O., pp. 228, 360.
45 Auf die Frage Tibor Mendes, welche Lehren Nehru um 1920 aus den Nachrichten über die Oktoberrevolution gezogen habe, antwortete er: "... it made me think of politics much more in terms of social change. ...";
D. Norman, a.a.O., p. 57.
46 P.P. Lakshman, Congress and Labour Movement in India, Allahabad 1948, p. 17.
47 R.K. Das, a.a.O., S. 34.
48 Ebenda, S. 47.
49 M.N. Roy, Der indische Gewerkschaftskongreß, in: Internationale Pressekorrespondenz, 1922, No. 1.
50 Ebenda.
51 We Celebrate, in: New Age (weekly), 1966, No. 6, p. 1.
52 S.A. Dange, Second Instalment of Splitters' Arsenal of Falsehood, in: New Age (weekly), 1964, No. 21, p. 9.
53 Ebenda.
54 Indian National Congress, 1920-1923, a.a.O., pp. 7-8.
55 P. Sitaramayya, a.a.O., p. 207.

56 Indian National Congress, 1920-1923, a.a.O., p. 7.
57 Report of the Civil Disobedience Enquiry Committee 1922, Madras 1922, pp. 36-37.
58 In einem seiner Aufsätze schildert Gandhi die Gefühle, die der Akt des Verbrennens ausländischer Stoffe bei den Tausenden Versammelter auslöste. "Die feierliche Verbrennung ... muß in den Anwesenden auch die letzten Zweifel an der Nützlichkeit und Wirksamkeit der Verbrennung ausländischer Stoffe zerstört haben. Es war ein begeisternder Anblick, dem sich Tausende hingegeben. Und als die Flamme emporzüngelte und die ganze Pyramide einhüllte, stieg ein Schrei der Freude in die Luft empor. Es war, wie wenn unsere Fesseln zerbrochen wären. Eine heiße Woge der Freiheit ging durch unsere große Schar von Teilnehmern."
M. Gandhi, Jung Indien. Aufsätze aus den Jahren 1919 bis 1922, Erlenbach-Zürich 1924, S. 311.
59 Der Boykott der ausländischen Textilien machte sich u.a. im stark zurückgegangenen Import bemerkbar; The New Statesman, 1921, No. 434, p. 482.
60 D.R. Gadgil, The Industrial Evolution in India in Recent Times, London/Calcutta 1950, pp. 231, 242, 247.
61 Report of the Civil Disobedience Enquiry Committee, a.a.O., p. 40.
62 Statement Exhibiting the Moral and Material Progress ... in the Year 1921, a.a.O., p. 63.
63 D. Rothermund, a.a.O., S. 94.
64 Ebenda, S. 99.
65 Ebenda, S. 94.
66 Ebenda, S. 104.
67 Novejšaja Istorija Indii, Moskva 1959, str. 77.
68 A. Mukhtar, Trade Unionism and Labour Disputes in India, London/Bombay 1935, p. 9.
69 Ebenda.
70 Gandhi schrieb: "In my opinion, it will be a most serious mistake to make use of labour strikes for such a purpose ... they do not fall within the plan of non-violent non-cooperation." M.K. Gandhi, Economic and Industrial Life and Relations, Ahmedabad 1959, Vol. III, p. 154.
71 M.N. Roy berichtete über die Bereitschaft der bäuerlichen Massen, das letzte Stadium der Nichtzusammenarbeitsbewegung zu eröffnen: "... until the first week in February it had begun spontaneously in various districts, in the form of non-payment of taxes, and was approved by various local Congress Committees. The rumour spread from village to village that Gandhi-Raj had come and that it was not longer necessary to pay taxes." M.N. Roy, One Year of Non-co-operation from Ahmedabad to Gaya, Calcutta 1923, p. 37.
72 In der Bardoli-Resolution zeigt sich deutlich, daß Gandhis Handlungsweise von der Furcht vor einer sozialen Massenbewegung bestimmt wurde. Einige Paragraphen der Resolution lauten: "The Working Committee advises the Congress workers and organisations to inform the ryots that withholding of rent payment to the Zamindars is contrary to the Congress resolutions and injurious to the best interests of the country. The Working Committee assures the Zamindars that the Congress movement is in no way intended to attack their legal rights and that even where the ryots have grievances the Committee desires that redress be sought by mutual arbitration."
R.P. Dutt, Modern India, London 1927, p. 77.
73 D. Rothermund, a.a.O., S. 110.
74 Ebenda, S. 95.
75 Ebenda, S. 111.
76 W.E. Mühlmann, Mahatma Gandhi, a.a.O., S. 78.
77 Ebenda, S. 76.
78 Ebenda.
79 Ebenda.

80 W.E. Mühlmann, Chiliasmus und Nativismus, a.a.O., S. 271.
81 Ebenda.
82 Ebenda.
83 Vgl.: Ebenda; W.E. Mühlmann schreibt: "Dies entspricht dem Verlaufstypus der meisten chiliastischen Bewegungen bei Naturvölkern: sie erreichen einen Höhepunkt, um dann in Bedeutungslosigkeit zurückzusinken. ..."

Summary

On the Treatment of some Problems of the Indian National Liberation Movement (1918 - 1922)

The aim of the article is to show, on the basis of an examination of some of the main problems of the Indian national liberation movement of 1918 - 1922, the difference between the position taken up in the study of India in the German Democratic Republic and West German historians' attitude to India. Amongst the problems discussed are the role of the masses and the individual in history, the relationship between the national and social question in the independence movement and the influence of the Great October Socialist Revolution. The answers are contained in the discussions of the socio-economic and political causes of the upsurge in the national movement in India after the World War I, of the Khilafat movement and of the character of the non-cooperation movement. The author reaches the conclusion that West German scholars on India arrive on the basis of idealism at a pessimistic view of history which is opposed to social progress. They are sceptical of the role of the masses in history and attach undue importance to the role of the individual. In contrast to this, GDR experts on Asia and Africa champion the idea of man's development towards socialism according to laws of history and regard the building up of the consciousness and activity of the masses as a decisive factor for social progress.

K.P. Karunakaran

Wanted a Scientific Study of Gandhi

It is not unusual for the social scientists of a particular period not to keep pace with the change of social patterns and the fast moving events in the political field. In modern India, nowhere else is their lagging behind more evident than in the case of Gandhi and the movements he led. The political impact of Gandhi is equalled or surpassed only by that of Lenin and Mao in the twentieth century. And in many other fields, not touched by Lenin, Gandhi made great contributions.

Gandhi owed a good deal to great thinkers and teachers outside India like Tolstoy and Ruskin. Both in Africa and in America, local leaders were inspired by Gandhi and led movements for racial equality, largely on the basis of Gandhi's ideas. Thus, he was a world figure who owed a good deal to the great minds outside India and whose foot-prints in the sands of time are followed by people in different parts of the world. But no social scientist has so far analysed Gandhi as a world figure.

There is a debate whether Gandhi is primarily a political leader or a saint. But all are agreed that no other individual has made his own stamp on the political developments of modern India as much as Gandhi had done. It is, therefore, surprising that there is no competent book such as "Gandhi - a political study".

Now that Gandhi's birth centenary is approaching, one must be prepared for a frightening number of books on Gandhi which are superficial and sentimental. Perhaps this cannot be avoided because unlike many other prophets Gandhi was honoured in his home and that too in his life. The literature on Gandhi is already vast and perhaps the addition of a few books to it may not make much difference. Even a single scientific study will stimulate discussions and lead to further studies on various aspects of this complex personality and his wide range of activities.

Departure from Tradition

To make such a study, our social scientists must first of all depart from their traditional methods of reasoning and analysis. Such a question as "Is Gandhi primarily a politician or a saint" is itself irrelevant. It presupposes that one has to be either one or the other. The fact of the matter is that Gandhi was both. Gandhi was successful in the political field because he was a saint.

The question which one should really examine is the Indian situation during 1920-1947 which necessitated a creative individual like Gandhi to combine in himself both the functions of a political leader and those of a saint. There were parallel circumstances in other parts of the world in other periods which led to the emergence of social and political rebels in the garb of religious leaders.

A study of these aspects will also lead to further questions such as the continuation or the disappearance of those circumstances which favoured the combination of saintly and political functions in one individual. This is very important because like the innocent but mechanical admirers of great teachers all over the world Gandhi's followers in contemporary India are stressing the non-essential aspects of their leader which had only a passing significance.

We hea.. a good deal of an interdisciplinary approach in social sciences. Such an approach is absolutely necessary in the treatment of a personality like Gandhi because his activities were never confined to one field like religious and social reforms or political regeneration but spread to many spheres. It is also not possible to study separately, in watertight

compartments, Gandhi's activities in different fields because they are all inter-connected.

Gandhi himself was conscious of their inter-relation and also of the fact that, in some respects, he was a landmark and not a crossroad in modern India. But accustomed as many Indian 'scholars' are to thinking in grooves made to them by others whose experience was different, they wanted to separate movements and ideas which could not be separated.

Continuity and Change

A very interesting case is the attempt on the part of many writers to establish that secularists like Gokhale and Nehru belonged to one group and leaders like Gandhi who were active both in the field of religious reform and political movements belonged to another group. Gandhi himself gave a deathknell to this way of thinking by claiming that Gokhale was his political Guru (teacher) and by naming Nehru as his political heir.

Some people were incapable of perceiving the continuity of Gokhale's work in Gandhi, and they also thought that the Mahatma had more things in common with Tilak than with Gokhale. When one of them asked Gandhi why he chose Gokhale and not Tilak as his Guru, he replied that the Lokamanya was like the unapproachable Himalaya and Gokhale was like the Ganges whose cool water was available to anyone. Gandhi was in the tradition of his political Guru more than this figure of speech indicated. Unlike Tilak, both Gandhi and Gokhale were liberals and their political philosophies were powerfully influenced by the ideas of the Ages of Reasons and Enlightenment in Europe. Gandhi, unlike his Guru, did make use of political idioms which had a religious colouring and which made a greater appeal to the Hindus than to the Muslims. But unlike Tilak, Lajpat Rai and Bepin Chandra Pal, he did not associate himself with the Shivaji and Ganesh festivals and the Kali Puja; nor did he at any time speak of a Hindu nation or Hindu solidarity. In other words, he was much more in the line of Gokhale and Nehru who never used even such expressions as Ramrajya. While Gandhi expressed his indebtedness to Gokhale, the Hindu Mahasabha leaders rightly traced their ancestry to the extremist leaders like Tilak. In one sense both of them were right. All these point out that the men of action on the political stage knew their heritage and legacies better than those who wrote on them.

After his death, Gandhi's mantle had fallen on leaders like Jawaharlal Nehru and Jayaprakash Narayan who differed from him during his lifetime. It is interesting ro recall that Gandhi once predicted that when he was gone, Nehru would speak his language. Perhaps even Gandhi did not anticipate the extent to which Jayaprakash Narayan would spread his message. But it was not an accident that he did not antagonize Jayaprakash to the same degree as he had antagonized some of his other political opponents.

A foreign social scientist, Ammary De Ranecoure, who has understood how continuity and change have inter-acted on one another in the political evolution of modern India writes in his book The Soul of India, that: "Gandhi was as deeply religious as Nehru professed to be agnostic, but just as the profoundly religious Vivekananda remained the lifelong friend of Pandit Vidyasagar, who had uncompromisingly rejected God and religion, so did Gandhi see in Nehru a man who, for all his professions of agnosticism, was deeply religious in the sense of being unselfishly devoted to what he conceived to be his Dharma, his duty, which is in Sanskrit the expression also used for religion."

Primarily Interested in This World

If Nehru was a deeply religious man, who was professing to be an agnostic, Gandhi, who gave the appearance of a saint, was deeply involved in worldly questions. He never retreated from the world. Although the Muslim League leaders referred to Gandhi as a Hindu leader, it is not an accident that he was made a martyr by a Hindu fanatic who thought that he was a friend of the Muslims.

Perhaps the Hindu reactionaries were more afraid of Gandhi's attack on their orthodoxy than on his support to the Muslims. It is true that he attacked only untouchability and not caste but because he knew that once untouchability was removed, caste system would be

undermined. He gave utterance to this view in private conversations, though he was wise enough not to say so in public.

Gandhi's opposition to untouchability was so uncompromising that he once observed: "If untouchability was a part of the Hindu creed I should decline to call myself a Hindu and most decidely embrace some other faith if it satisfied my highest aspirations."

Gandhi's attack on hereditary priesthood and miracles were so complete that he did not forgive even Mrs. Kasturba Gandhi when she entered a temple from which the untouchables were excluded.

A religious reformer like Dayanand Saraswati, who founded Arya Samaj, went very far in the direction of advocating some social reforms in the Hindu society. But because he did not go beyond the Hindus and also because some of his activities and the work of the Arya Samaj resulted in creating a wedge between the Hindus and Muslims, Gandhi was uncrompromising in his opposition to Dayanand Saraswati and the organization he founded. Gandhi said: "... he (Dayanand Saraswati) made his Hinduism narrow. I have read Satyartha Prakash, the Arya Samaj Bible... I have not read a more disappointing book from a reformer so great. He has claimed to stand for truth and nothing less. But he has unconsciously misrepresented Jainism, Islam, Christianity and Hinduism itself. One having even a cursory acquaintance with these faiths could easily discover the errors into which the great reformer was betrayed. He has tried to make narrow one of the most liberal of the faiths on the face of the earth."

Gandhi preached equality of religions and never gave any importance to outward observances in the name of any religion. In his own words: "Before the Throne of the Almighty, we shall be judged, not by what we have eaten nor by whom we have been touched but by whom we have served and how. In as much as we serve a single human being in distress, we shall find favour in the sight of God." By pointing out Gandhi's intense interest in worldly matters, it will not even be difficult to establish that he was a materialist. But the raising of the question whether he was a materialist or spiritualist is a wrong approach. For deep interest in worldly matters need not mean an indifference to spiritual questions. Very often only those who lead austere and simple lives and who are capable of denying themselves many petty things and immediate benefits are capable of fighting great battles in which immediate matters of world are involved. Gandhi was one such leader. He has never been studied from this angle.

In a subsequent article, we will examine another fascinating aspect of Gandhi which will deal with the following questions: To what extent is Gandhi a political revolutionary? Has his loyalty to non-violence compromised his position as a fighter for justice or has it helped him to become more vigorous and effective in waging his struggles?

A Fighter and a Realist

The stress on the non-violent aspect of Gandhi's political campaign and the spirit of moderation he displayed in his dealings with political opponents very often led to an underestimation of his role as a fighter and revolutionary. For instance, he elaborated on his philosophy of non-violence in the following manner: "I am not a visionary. I claim to be a practical idealist. The religion of Non-Violence is not meant merely for the Rishis and Saints. It is meant for the common people as well. Non-violence is the Law of our species, as violence is the law of the Brute. The spirit lies dormant in the brute, and he knows no law but that of physical might. The dignity of man requires obedience to a higher law - to the strength of the spirit. The Rishis who discovered the law of non-violence in the midst of violence, were greater geniuses than Newton. They were themselves greater warriors than Wellington. Having themselves known the use of arms, they realized their uselessness and taught a weary world that its salvation lay not through violence, but through non-violence." But at the same time he also said that he should not "let a coward seek shelter behind non-violence so-called. Not knowing the stuff of which non-violence is made, many have honestly believed that running away from danger every time was a virtue compared to offering

resistence, especially when it is fraught with danger to one's life. As a teacher of non-violence, I must, so far as it is possible for me, guard against such unmanly belief."

These were not theoretical utterances alone. His own political life showed that he was prepared to take the risks of violence and even anarchy. He had no charm for the peace of the grave. That is why he often asserted that no-government was better than mis-government.

Occasionally Gandhi made a difference between the aggressor and the defender as far as the use of force was concerned. In his own words: "Whilst all violence is bad and must be condemned in the abstract, it is permissible for, it is even the duty of, a believer in ahimsa to distinguish between the aggressor and the defender." It is significant that Nehru who disagreed with Gandhi in regard to many of his doctrines noted that the Mahatma was no visionary or an idealist but a realist leader. Summing up this apsect of Gandhi's teachings and political activities, Nehru wrote: "Always there has been that inner conflict within him, and in our national politics between Gandhi as a national leader and Gandhi as a man with a prophetic message which was not confined to India but was for humanity and the world. It is never easy to reconcile a strict adherence to truth as one sees it with the exigencies and expediencies of life especially of political life. Normally people do not even worry themselves over this problem. They keep truth apart in some corner of minds, if they keep it at all anywhere and accept expediency as a measure of action. In politics that has been the universal rule not only because they cannot act purely on personal plane. They have to make others act, and they have to consider the limitations of others and their understanding and receptivity to truth. And because of that they have to make compromises with that truth and adapt it to prevailing circumstances. That adaptation becomes inevitable and yet there are always risks attending it and the tendency to ignore and abandon truth grows and expediency becomes the rule or criterion of action." According to Nehru, Gandhi tried to resolve this conflict by strictly adhering to his principles in theory, but showing a great capacity to adapt himself to others in action and to changing circumstances. This was not an easy task. To quote Nehru again: "But from time to time he pulls himself up, as if he were afraid that he had gone too far in his compromising and returns to his moorings. In the midst of action, he seems to be in tune with the men's mind, responsible to its capacity and therefore adapting himself to it to some extent; at other times he becomes more theoretical and apparently less adaptable. There is also the same difference observable in his action and writings."

The gap was not between Gandhi's action and writings, as Nehru imagined it to be, but between the immediate ends of a political leader and the teachings of a prophet who was not just living for his times. It is not an accident that while Gandhi's immediate colleagues were presiding over the Government of India, the Mahatma himself met with his martyrdom at the hands of a fanatic. The struggle for the achievement of Indian freedom was only one part of Gandhi's activities. When that was achieved, the political leaders could relax or busy themselves with the administration of the country. But Gandhi had a message to the world. And that could be effective only if he would have been continuously active in other struggles. To Nehru and others it seemed theoretical and not in tune with the men's mind and not responsive to its capacity. Their way of ending the Hindu-Muslim riots in India was by the use of the machinery of the government and State apparatus. Gandhi did not question their relevance. But he wanted to supplement them by his own efforts which were non-violent in character. He also felt that these had a more than immediate significance.

But Gandhi also expressed the view that those who could not strictly adhere to the path of non-violence, should not on that account give up the battle for justice. He blamed some villagers who fled when they were looted. He publicly denounced their conduct and said that his non-violence fully accomodated violence offered by those who did not feel non-violence. This was how he viewed the whole question: "Exercise of non-violence requires far greater bravery than that of swordsmanship. Cowardice is wholly inconsistent with non-violence. Translation from swordsmanship to non-violence is possible and, at times even an easy stage. Non-violence, therefore, presupposes ability to strike. It is a conscious, deliberate restraint put upon one's own desire for vengeance. But vengeance is any way superior to passive, affeminate and helpless submission."

To take specific instances. When Gandhi sanctioned, if not advocated, the use of violence. Gandhi writes "... when my eldest son asked me what he should have done, had he been present when I was almost fatally assaulted in 1908, whether he should have run away and seen me killed or whether he should have used his physical force which he could and wanted to use, and defended me, I told him that it was his duty to defend me even by using violence." On the same ground Gandhi justified his participation in the Zulu rebellion and the first world war. He also advocated training in arms for those who believed in the method of violence.

On the matter of the struggle for India's freedom also this was Gandhi's line of thinking. He said: "I would rather have India resort to arms in order to defend her honour than that she would, in a cowardly manner, become or remain a helpless witness to her own dishonour." Gandhi also believed that non-violence was infinitely superior to violence. But he realized that if he had started with men who accepted non-violence as a creed, he would have to end with herself. He therefore, presented non-violence as an expedient to the Congress Party. He justified it on the following grounds: "I could not have done otherwise, if I was to introduce it into politics. In South Africa too I introduced it as an expedient. It was successful there because resisters were a small number in a compact area and therefore easily controlled. Here we had numberless persons scattered over a huge country. Imperfect as I am, I started with imperfect men and women and sailed on an uncharted ocean. Thank God that, though the boat has not reached its heaven, it has proved fairly stormproof."

Non-Violence - A Creed and A Policy

During the second world war Gandhi's strict adherence to non-violence and willingness of the Congress leaders to give conditional support to the war efforts of the Allies made it difficult for him and the latter to follow a uniform course of action. Explaining the attitude of the Congress towards the war, the resolution of the Congress Working Committee of 14 September 1939 stated: "The Committee are convinced that the interests of Indian democracy do not conflict with the interests of British democracy or of world democracy... If Great Britain fights for the maintenance and extension of democracy, then she must necessarily end imperialism in her own possessions, establish full democracy in India... A free democratic India will gladly associate herself with other free nations for mutual defence against aggression and for economic co-operation." Nehru drafted this and similar other resolutions of the Congress. He repeatedly stated that a statement of war aims should include not only the liberation of countries dominated by Hitler and the Nazis, but the extension of democracy and freedom to Asia and Africa by the winding up of the imperialist structure dominated by Great Britain and other colonial Powers. Nehru made it clear that it was not in a spirit of barbaining that the Congress made those suggestions and added: "Freedom can have no meaning for us if we ourselves do not possess it, and it would be a hollow mockery if we shouted for the freedom of a distant land and submitted to subjection ourselves. But even looking at it from the point of view of war, such freedom is essential in order to make this a popular war, which can move the people to courage and sacrifice for a cause which they consider theirs."

Explaning his differences with the Congress leaders Gandhi wrote: "With the Congress, non-violence was always a policy. It was open to it to reject it, if it failed. If it could not bring political and economic independence, it was of no use. For me, non-violence is a creed. I must act up to it whether I am alone or have companions. Since propagation of non-violence is the mission of my life, I must pursue it in all weathers. I felt that now was the time for me to prove my faith before God and men. Hitherto I have been responsible for guiding the general policy of the Congress. I could no longer do so when fundamental differences were discovered between them and me. They readily recognized the correctness of my attitude. And they gave me the absolution. They had not the confidence in themselves or those whom they represented, that they could express in their actions the required measure of non-violence. And so they made the only choice they could honestly make." This was written on 6 July 1940.

But whenever the Congress Party decided to launch a movement against the British Government in India, it again went back to Gandhi for leadership. The individual satyagraha of 1940 and the Quit India Movement of August 1942 bear witness to this fact. The so-called differences between Gandhi and the Congress did not stand in the way of the Congress leaders asking Gandhi for guidance and Gandhi showing more than his willingness to take up the leadership. It was as if every one forgot the "fundamental" differences when the time for action came and the negotiations with the British on the matter of the formation of a national government broke down.

There was fundamental agreement between Gandhi and the Congress leaders as far as the use of non-violence as a weapon for the struggle against the British was concerned. Explaining his own views as far as this matter was concerned, Nehru wrote: "The way of violence and armed might is not feasible today, even in the narrowest interpretation of immediate success, when armed forces are superior or equal to those opposed to them. Otherwise there is a surrender without a fight or a collapse after the briefest of struggles bringing utter defeat and demonstration in their train. At present these doubts and difficulties do not arise for our course is clear and our path marked out. This is the way of non-violent resistance to all obstructions to Indian freedom and there is no other way."

In other words as far as the struggle inside India against the British was concerned, the Congress leaders accept non-violence in an unqualified manner - though only as an expedient method and not as a creed: but, at the same time, as far as the situation outside the country and the question of giving conditional support to the war effort of Britain was concerned they were prepared to participate in a war with all its implications such as the use of violence. Gandhi dissociated himself from the decisions of the Congress in regard to the participation in the war. But when their offer of conditional support to war was rejected by the British and the Congress decided to launch a campaign against the British in a non-violent manner, Gandhi again became the leader of the Congress and the "Commander-in-Chief" of the non-violent army.

In this connection Gandhi's advice and appeals to the European nations who were fighting against the Nazis may be recalled. This was what he said: "It is clear that the small nations must either come or be ready to come under the protection of the dictators or be a constant menace to the peace of Europe. In spite of all the goodwill in the world England and France cannot save them. Their intervention can only mean bloodshed and destruction such as never been seen before. If I were not a coward, therefore, I would free there two nations from the obligations to defend my country. And yet I must live. I would not be a vassal to any nation or body. I must have absolute independence or perish. To see to win in a clash of arms would be pure bravado. Not so, if in defying the might of one who would deprive me of my independence I refuse to obey his will and perish in this attempt. In so doing, though I destroy my body, I save the soul i. e. my honour." Later however, when the people of Poland were fighting a losing, but valiant, battle against the Germans, Gandhi wrote: "If Poland has that measure of uttermost bravery and an equal measure of selflessness, history will forget that she defended herself with violence. Her violence will be counted almost as non-violence."

Although this aspect of Gandhi's teachings was not very often given the same degree of emphasis as his devotion to non-violence, it is not entirely missed by students of Gandhi's teachings and his followers. Many Indians recall that Gandhi's greatest contribution to the people of India was that he had instilled courage and manhood in them. Taking the same line an American political scientist concludes an essay on Gandhi's psychology under the title The New Courage: "By giving it (an old and familiar path to courage) new toughness and discipline in action, by stressing the sacrifice and selfcontrol which is required, by making it an effective decree of mass action, by involving millions in it, he reasserted its worth with an effectiveness that convinced his countrymen. He allowed them to embrace an approach that was familiar, emphasizing its moral superiority to the desperate assertions of Bengali assassins, and took from them the fear that the familiar attitude was both cowardly and

ineffectual. In the process of mastering his own fear and weakness, he reassured several generations that they need not fear those who had conquered them, and, more important, that Strachey and Macaulay had been wrong, that the Indians were not cowards."

Impact Outside India

Gandhi's message was not confined to India alone. Violent resistance and wars, even for just and noble causes, are becoming increasingly dangerous in the post-war world with its disastrous nuclear weapons. In such a situation non-violant resistance is becoming increasingly relevant and desirable. The other two alternatives are submission to evil and mutual destruction. The eminent historian, Arnold Toynbee refers to Gandhi as an encouraging contemporary breach with political tradition and adds: "On the eve of the advent of the Atomic Age, Mahatma Gandhi had demonstrated that it is possible to make a revolutionary political breach without recourse to the violence that has customarily been used for making politically revolutionary changes in the past. If the human race refrains from committing mass suicide, it may come, in retrospect, to recognize, in Gandhi, one of its historic saviours. He may be remembered as the timely prophet of his generation, and the timing of his achievement has surely been providential. In human affairs change including revolutionary political change - cannot be arrested or eliminated. In the Atomic Age, as in Pre-Atomic Age, change is bound to be constantly going on... But this inevitable change need not be brought about by violence, even when the change in question is one of a radical kind that has usually led to political strategy of non-violent non-cooperation, made it possible for India and Britain to part from each other in peace and friendship, and Martin Luther King is constantly applying Gandhi's method in his leadership of the ex-African citizens of the United States in their struggle to win equality to human rights with their ex-European fellow citizens."

This is what Martin Luther King himself has to say on how Gandhi influenced his campaign for civil rights in Montgomery: "From the beginning a basic philosophy guided the movement. The guiding principles have since been referred to variously as non-violent resistance, non-cooperation and passive resistance. But in the first days of the protest none of these expressions was mentioned; the phrase most often heard was 'Christian love'... As the days unfolded, however, the influence of Mahatma Gandhi began to exert its influence. I had come to see early that the Christian doctrine of love operating through the Gandhian method of non-violence was one of the most potent weapons available to the Negro in his struggle for freedom. About a week after the protest started, a white woman who understood and sympathized with the Negroes' efforts wrote a letter to the editor of the Montgomery Advertiser comparing the bus protest with the Gandhian movement in India. Miss Juliette Morgan, sensitive and frail, did not long survive the rejection and condemnation of the white community, but long before she died in the summer of 1957 the name of Mahatma Gandhi was wellknown in Montgomery. People who had never heard of the little brown saint of India were now saying his name with an air of familiarity. Non-violent resistance had emerged as the technique of the movement, while love stood as the regulating ideal. In other words, Christ furnished the spirit and motivation, while Gandhi furnished the method."

Among the varied activities of Gandhi, it is this aspect referring to resistance and, perhaps, the only effective resistance to injustice under certain conditions, that is going to make the greatest impact in the world.

New Perspectives

Only if the study of Gandhi is approached with a new perspective, many aspects of the ideas and actions of Gandhi can be understood. Vinoba Bhave, Gandhi's greatest living disciple has recently made an appeal to a fresh and unconventional attitude towards Gandhi. He observed that Gandhi must be treated as a human being, who was liable to make mistakes and one who had made some blunders. Incidentally Gandhi himself had admitted a few of them. But very critical, at the same time, impartial studies are still to be made on Gandhi. He

had said once: "I exercise my judgement about every scripture, including the Gita. I cannot let a scriptural text supersede my reason." Those who study and write on Gandhi must also have the same approach towards his works.

Gandhi recognized that Hinduism had not condemned war. But he thought that he had every right to give a new but natural and logical interpretation of Gita and the spirit of Hinduism. Two of Gandhi's followers who have this attitude towards Gandhi are Vinoba Bhave and Jayaprakash Narayan.

Occasional papers on one aspect or other of Gandhi's work reveal that some scholars are having new perspectives on him. An excellent study on Gandhi as a political leader is published in the French language under the title Gandhi against Machiavellism.

No doubt other works will follow. The detailed bibliography and the complete set of Gandhi's writings and speeches which are being published by the Indian Government and the Gandhi Centenary Celebration Committee will help the undertaking of new studies on this unusual leader and thinker.

Petra Scheel

Die Agrarfrage und landwirtschaftliche Entwicklungsprojekte im kolonialen Indien der zwanziger und dreißiger Jahre

Nach dem 1. Weltkrieg, während ihres Aufschwungs in den Jahren 1918-1922, entwickelte sich die indische nationale Befreiungsbewegung zur Massenbewegung. Die nationale Bourgeoisie bemühte sich, das sich organisierende Proletariat und die erwachenden Bauernmassen in die Nichtzusammenarbeitsbewegung einzubeziehen, um den eigenen Forderungen stärkeren Nachdruck zu verleihen. Mahatma Gandhi, der Initiator und Führer des gewaltlosen Widerstandes gegen die britische Kolonialherrschaft, hatte in den Jahren 1917/18 zum ersten Mal die Aufmerksamkeit der nationalgesinnten Bourgeoisie und Intelligenz nachdrücklich auf die Lage der indischen werktätigen Bevölkerung gelenkt, indem er sich erfolgreich der Forderungen der Indigo-Bauern von Champaran (Bihar) annahm, in den Streik der Textilarbeiter von Ahmedabad eingriff und die Steuerverweigerung der Bauern von Kaira (Gujarat) organisierte. Im Verlauf der Nichtzusammenarbeitskampagne gingen die Kongreßfreiwilligen zu Tausenden auf die Dörfer, um die ökonomische Unzufriedenheit der Bauernmassen in politische Bahnen zu lenken und ihnen ein nationales Bewußtsein zu vermitteln. Die jungen Kongreßanhänger wurden so häufig erstmalig mit dem Elend der dörflichen Bevölkerung konfrontiert. Nehru schrieb: "Ein neues Bild Indiens erhob sich vor mir, ein Bild der Nacktheit, des Hungers, der Unterdrückung und des immerwährenden Elends. ...Stärker als je kam mir zum Bewußtsein, wie abgeschnitten wir von unserem Volke lebten und wie wir in einer kleinen, vollständig von der ihrigen abgetrennten Welt arbeiteten und kämpften."[1] Da sie mit den Problemen der Dorfbevölkerung nicht vertraut waren, hatten die Kongreßmitarbeiter keine Antwort auf die konkreten sozialen Forderungen der Bauern. Trotz des wechselseitigen Einflusses liefen die Bauernbewegungen jener Zeit im wesentlichen parallel zur Nichtzusammenarbeitsbewegung. Von der wachsenden Kampfbereitschaft der Bauern in den Jahren 1920-1923 zeugten der Moplah-Aufstand an der Malabar-Küste, die Akali-Bewegung im Punjab und die Eka-Bewegung in den Vereinigten Provinzen.

Die Bemühungen des Indischen Nationalkongresses, sich im Dorf eine Stütze zu verschaffen, wurden in den Jahren nach 1922 verstärkt fortgesetzt, so daß die Zusammenarbeit von Kongreß und Volksmassen während des dritten Aufschwungs der nationalen Befreiungsbewegung in den Jahren 1928-1933 eine neue, qualitativ höhere Stufe erreichte. So hat der Kongreß, vor allem aber sein linker Flügel, die Bauernunruhen, die im Zusammenhang mit der Weltwirtschaftskrise in den dreißiger Jahren spontan entstanden waren, teilweise unterstützt, organisiert und geleitet. Die Steuerverweigerung, die in den zwanziger Jahren als letztes Stadium der Nichtzusammenarbeitsbewegung vorgesehen und vorsichtig praktiziert worden war, wurde zur Hauptwaffe des zivilen Ungehorsams in den dreißiger Jahren. Zum ersten Mal nahm der Indische Nationalkongreß ein soziales Programm an, das die Hauptforderungen der Volksmassen berücksichtigte.

Die für die englische Herrschaft in Indien gefährliche Verbindung der nationalen Bourgeoisie mit den Bauernmassen rückte die Agrarfrage ins Licht der Öffentlichkeit. Prof. N. Gangulee, Kongreßgegner und einer der aktivsten Wegbereiter der Königlichen Landwirtschaftskommission, schrieb: "Whatever may be the extent of failure of political agitation, it has succeeded in rivetting the attention of the country to the most depressing conditions which surround rural life in almost every part of the country. Never before, in the history of India was there such a desire for the revitalisation of her rural life; never before had the intelligentsia come into such a close contact with the masses..."[2]

Das Interesse an Literatur, die Auskunft gab über die Situation in der indischen Landwirtschaft, die Lage des Bauern und über die im Dorfe vor sich gehenden sozialökonomischen Prozesse, wuchs ständig. Dem Beispiel Dr. Harold H. Manns, des langjährigen Direktors der Landwirtschaftsverwaltung der Präsidentschaft Bombay, der zum ersten Mal umfassende Untersuchungen in einem typischen Dekkan-Dorf vorgenommen und die jeweiligen Forschungsergebnisse in den Bänden Life and Labour in a Deccan Village 1914/15, 1917 und 1921 veröffentlicht hatte, folgten andere sozialökonomisch-soziologische Studien wie: J.C. Jack The Economic Life of a Bengal District, 1916; G. Slater Some South Indian Villages, 1918; G. Keatinge Agricultural Progress in Western India, 1921; William and Charlotte Wiser Behind Mud Walls, 1930; G.G. Mukhtyar Life and Labour in a South Guzerat Village, 1930 u.a. Prof. Radhakamal Mukerjee untersuchte das Agrarproblem in The Rural Economy of India, 1926, Land Problems of India, 1933 und anderen ökonomischen Werken. Eine wertvolle Studie zum Problem der Verschuldung des indischen Bauern lieferte H.C. Darling mit The Punjab Peasant in Prosperity and Debt, 1925. Auch die anglo-indische Regierung sah sich gezwungen, sich mit der Agrarfrage zu beschäftigen. Sie setzte 1926 eine Königliche Kommission zum Studium der Lage der indischen Landwirtschaft ein, die 1928 die Ergebnisse ihrer umfangreichen Untersuchungen veröffentlichte.

Im gesamtindischen Maßstab war die Zahl der wissenschaftlichen Untersuchungen zum Agrarproblem jedoch verschwindend gering. Die jahrzehntelange Vernachlässigung aller Fragen, die die Landwirtschaft betrafen, wurde auch durch den Bericht der Kommission bestätigt. Sie beklagte sich: "...it is difficult to frame remedial measures in the absence of accurate data on which the probable effects of such measures could be calculated. Outside the Punjab, there has apart from a few special studies, been no attempt to survey, village by village, the causes perpetuating poverty or obstructing efforts to promote prosperity."[3]

Das Bild, das die verschiedenen ökonomischen und soziologischen Untersuchungen ergaben, wies eindeutig darauf hin, daß anderthalb Jahrhunderte englischer Kolonialherrschaft die indische Landwirtschaft in eine tiefe Krise geführt hatten. Sie wurde charakterisiert durch einen Überdruck der Bevölkerung auf das Land,[4] der sich ständig verstärkte durch das Bevölkerungswachstum und die Verdrängung des Dorfhandwerks bei nur schleppender Entwicklung der Industrie.[5] Obwohl nur etwa ein Fünftel des bebauten Landes für technische Kulturen verwendet wurde[6], herrschte ein Nahrungsmittelmangel, der bei Mißernten, Wirtschaftskrisen und in den Weltkriegen immer wieder schwere Hungersnöte verursachte. N. Gangulee schätzte, daß die Hälfte der gesamten Bevölkerung nicht mehr als eine Mahlzeit am Tag zu sich nehmen konnte.[7]

Die Landwirtschaft stagnierte unter der englischen Herrschaft. Die Produktivkräfte befanden sich auf einem sehr niedrigen Niveau, die Technik war primitiv und der Boden wurde mit extensiven Methoden bearbeitet. Die Hektarerträge waren entsprechend niedrig. Ein charakteristisches Merkmal der landwirtschaftlichen Rückständigkeit waren weiterhin die Unterteilung und Zersplitterung des Bodens und die Vergeudung der Arbeitskraft. Indien war das Land der kleinen Bauern und Pächter, die mit einem Paar Ochsen und einem Landarbeiter einen unwirtschaftlichen kleinen Besitz bearbeiteten. Die durchschnittliche Wirtschaftseinheit betrug im Süden und Osten Indiens nur fünf acres und in den übrigen Gebieten wenig mehr.[8] Meist waren diese Wirtschaften außerdem in winzige Felder zersplittert. Die Tendenz des Rückgangs des Besitzumfanges und des Anwachsens der unrentablen Einheiten führte dazu, daß die Arbeitskraft immer weniger ausgenutzt wurde. Die Königliche Landwirtschaftskommission stellte fest, daß die kleinen Landstücke den Bebauer nur in der Hälfte seiner Zeit beschäftigten.[9]

Eine der Hauptursachen für die landwirtschaftliche Stagnation war das Bemühen der Kolonialmacht, sich in der Klasse der Grundherren eine Stütze zu schaffen und zu erhalten. Nach der von den Engländern eingeführten Bodenveranlagung hatte man auf 47 % des britisch-indischen Gebietes ständige oder zeitweilige Steuervereinbarungen mit Grundbesitzern oder Dorfgemeinden getroffen (Zamindari- und Mahalwari-System). Auf 53 % des Gebietes war man zeitweilige Vereinbarungen mit den Bauern selbst eingegangen (Raiatwari-System).[10]

Die Steuerforderungen waren drückend. Sie wurden in bar nach Größe und Beschaffenheit des Bodenbesitzes und unabhängig vom jährlichen Ertrag erhoben, ein System, das zur Verschuldung und zum Ruin einer großen Zahl kleiner Bauern nach Mißernten und in der Weltwirtschaftskrise führte. Aus den Grundherren der Zamindari-Gebiete und in zunehmendem Maße auch aus den reichen Bauern der Raiatwari-Gebiete hatte sich eine Schicht von parasitären Rentenempfängern entwickelt, die das Land an Mittler und Pächter abgaben und mit Hilfe der Pacht und verschiedenen ungesetzlichen Forderungen (Nazarana) einen großen Gewinn aus ihnen herauspreßten. Es entwickelte sich eine ganze Hierarchie von Pächtern mit unterschiedlichen Rechten. Die untersten Pächtergruppen unterschieden sich im Lebensstandard nicht von den Landarbeitern.

Der Wucher und die wachsende Verschuldung des Bauern gehörten deshalb ebenfalls zu den charakteristischen Zügen der Landwirtschaft im kolonialen Indien.[11] Die Weltwirtschaftskrise von 1929-1933 trug entscheidend dazu bei, die Schuldenlast zu vergrößern. Eine Folge war der Übergang des Landes an die Geldverleiher und Spekulanten. Auch die Pachtgesetzgebung der Regierung löste Bauernvertreibungen durch die Großgrundbesitzer aus. Die freigesetzten Arbeitskräfte mußten weiter in der Landwirtschaft beschäftigt werden. Sie gingen zum großen Teil in die Schicht der kleinen Teilpächter ohne Rechtsschutz ein. Das Gesicht des Dorfes veränderte sich nicht wesentlich, so daß die Königliche Landwirtschaftskommission feststellen konnte: "... there have been many developments, but the main characteristics of village life are still those of the centuries anterior to British rule."[12] Die relative Selbstgenügsamkeit und Isoliertheit der alten Dorfgemeinde hatte sich zumindest teilweise erhalten, das starre, beschränkte Kastensystem mit seinen sozialen Vorurteilen beherrschte weiterhin das Dorf und verschleierte die Klassengegensätze. Die Masse der Bauern war unterernährt, ungebildet[13] und von einem Fatalismus erfüllt, den die jahrhundertelange Unterdrückung erzeugt hatte. Eine dörfliche Hygiene, sanitäre Anlagen und ärztliche Betreuung fehlten fast völlig. Die durchschnittliche Lebenserwartung betrug nur sechsundzwanzig Jahre.[14] N. Gangulee schrieb: "When we see the conditions of existence of the majority of the village population we can only be astonished that so few of them commit an anti-social act! Indeed, the patience of our peasantry is too great, but let us not believe that it is unlimited."[15]

Der Hauptschuldige an der menschenunwürdigen Lage des indischen Bauern, die Kolonialmacht, war kaum und nur unter Druck bereit, etwas für die Entwicklung der Landwirtschaft zu tun. Noch im Jahre 1936/37 gaben Zentral- und Provinzregierungen insgesamt nur 2 1/4 Millionen Pfund (1,4 % des Gesamthaushaltes) für landwirtschaftliche Zwecke aus.[16]

Die großen Hungersnöte in der zweiten Hälfte des 19. Jh. hatten die Regierung gezwungen, in den Jahren 1866, 1880, 1898 und 1901 landwirtschaftliche Untersuchungskommissionen einzusetzen. Diese Reihe wurde fortgesetzt mit dem Bewässerungskomitee 1903 und der Kommission zur Untersuchung des Genossenschaftswesens 1915.[17] Die Empfehlungen und die teilweise wertvollen Materialien über die landwirtschaftlichen Verhältnisse verschwanden regelmäßig in den Archiven. Eine Landwirtschaftsabteilung bei der Regierung wurde nicht auf Grund der Hungersnöte sondern aus den Erfordernissen des Baumwollhandels heraus im Jahre 1871 geschaffen, wegen "Finanzknappheit" stillgelegt und erst nach einer erneuten Hungersnot 1880 wiederbelebt.[18] Erst im Jahre 1905 und nur mit finanzieller Unterstützung durch einen Chicagoer Millionär[19] wurden auch die Landwirtschaftsabteilungen in den Provinzen ausgebaut und einige Forschungsinstitute und landwirtschaftliche Fachschulen eingerichtet. Ein 1904 gebildeter Landwirtschaftsrat faßte die Experten der Zentrale und der Provinzen zusammen.[20] Im Jahre 1919 übertrugen die Montagu-Chelmsford-Reformen den Provinzregierungen die volle Verantwortung für die Ressorts Landwirtschaft, Erziehung, Gesundheitswesen u.a. Indische Minister waren nun den neugebildeten legislativen Räten in den Provinzen rechenschaftspflichtig. Da die Provinzregierungen jedoch nur über magere finanzielle Ressourcen verfügten, änderte sich an der Arbeit der Landwirtschaftsabteilungen nichts. Die Forschung blieb in den Kinderschuhen stecken, die verschiedenen landwirtschaftlichen Institutionen und die einzelnen Experten arbeiteten isoliert voneinander und

beschäftigten sich mit zweitrangigen, landwirtschaftstechnischen Fragen. Das Problem des Dorfes wurde niemals in seiner Gesamtheit betrachtet. Selbst regierungsfreundliche Kritiker konnten die Arbeit der Regierungseinrichtungen nur als unbefriedigend bezeichnen. Nach der Aufzählung der Verdienste der Regierung mußte die Königliche Landwirtschaftskommission feststellen: "In existing conditions the activities of the agricultural departments have touched but a fractional part of the country."[21]

Die Einsetzung dieser Kommission im Jahre 1926 war ein Versuch der Kolonialregierung, nach altbewährtem Rezept der Unzufriedenheit unter den Bauern und der Kongreßagitation entgegenzuwirken. G. Bolton schrieb: "... it was when they (the Englishmen - G.B.) thought that the middle classes might gain political power that they spoke about the dumb masses. Their cause was lost from the moment that Mr. Gandhi succeeded in making the dumb masses follow his lead."[22] Der Aufgabenbereich der Königlichen Landwirtschaftskommission beschränkte sich auf technisch-ökonomische Fragen und schloß von vornherein das wichtigste Problem - das System der Bodenveranlagung - aus. Die Realisierung der ausgearbeiteten Empfehlungen sollte den Provinzen überlassen bleiben; die anglo-indische Regierung zeigte sich nicht einmal bereit, zusätzliche finanzielle Mittel zur Verfügung zu stellen. Charakteristisch sind die Worte Lord Irwins 1932: "... The Royal Commission on Agriculture in India ... has given us a report which is now the standard reference on the question, and it is much to be hoped, that as and when financial resources become available, further effect will be given to the recommendations there made."[23]

Die Unzufriedenheit der Bauernmassen mit dem drückenden Bodensteuersystem, die sich seit dem 19. Jh. immer wieder in Aufständen und Bauernunruhen Luft gemacht hatte, und die vom Nationalkongreß in der Nichtzusammenarbeitsbewegung der 20er Jahre und in noch stärkerem Maße im zivilen Ungehorsam der 30er Jahre aufgegriffen worden war, versuchte die Kolonialregierung durch eine verbesserte Pachtgesetzgebung einzudämmen. Die Rechte der parasitären Grundbesitzerschicht, der Zamindare, sollten zugunsten der Pächter eingeschränkt werden. Die in den verschiedenen Provinzen erlassenen Gesetze räumten jedoch nur der obersten Schicht der Pächter gewisse Rechte ein und tasteten das Bodenveranlagungssystem als solches und damit die Macht der Grundherren und Mittler nicht an. Fragen, die die Höhe der Pacht und die ungesetzlichen feudalen Forderungen betrafen, blieben unberücksichtigt. Die Gesetzgebung konnte nicht die Verpachtung und Unterverpachtung des Bodens verhindern und führte zur weiteren Differenzierung der Bauernschaft. Eine Lösung des Agrarproblems war von der Kolonialregierung nicht zu erwarten.

In dem ökonomischen und politischen Klima der 20er Jahre gedieh die Wohlfahrts- und Entwicklungstätigkeit der verschiedensten Privatpersonen und Institutionen im indischen Dorf. Sie wurde von der angloindischen Regierung mit Aufmerksamkeit beobachtet, ermutigt und gefördert. Im Bericht der Königlichen Landwirtschaftskommission heißt es: "In the course of our tour, we have been much impressed by the great awakening of non-official interest in the health and welfare of the countryside. It is from this manifestation of public interest that we derive our greatest encouragement and hope."[24]

Eine umfangreiche Literatur beschäftigte sich mit den Möglichkeiten der landwirtschaftlichen Entwicklung im Rahmen der bestehenden Gesellschaftsordnung und unter den Bedingungen der britischen Kolonialherrschaft. Das Problem wurde unter dem Motto "Rural Welfare", "Rural Uplift" oder "Rural Reconstruction" behandelt. Das hochgesteckte Ziel war die Anpassung des indischen Dorfes an die Erfordernisse einer kapitalistischen Entwicklung, die Anwendung moderner, kommerzieller Methoden und wissenschaftlicher Erkenntnisse in der Landwirtschaft und eine Hebung des kulturellen Niveaus der Dorfbewohner. Einige Autoren forderten die Anwendung des von Horace Plunkett entwickelten Prinzips "Better Farming, Better Business, Better Living" auf die indischen Verhältnisse.[25]

In dieser neuen Phase der Betrachtung der Agrarfrage rückte statt des einzelnen Dorfbewohners das gesamte Dorf mit seinen ökonomischen und sozialen Problemen in den Mittelpunkt. Man hatte erkannt, daß man sich nicht auf einzelne Aspekte des Dorflebens beschränken konnte, wenn man eine wesentliche Veränderung der landwirtschaftlichen Verhältnisse

erreichen wollte. Gleichzeitig verstärkte sich die Kritik an der Zersplitterung der Kräfte und der finanziellen Mittel. Es wurde neben der allseitigen Entwicklung des Dorfes in zunehmendem Maße eine Koordinierung der landwirtschaftlichen Tätigkeit sowohl der staatlichen Stellen selbst als auch von staatlichen und privaten Institutionen gefordert. Man berief sich dabei auf die Erfahrungen der USA,[26] die schon im Jahre 1912 einen "Nationalen Beratungsdienst" für die Landwirtschaft geschaffen hatten.

Mit der Bereitschaft der Kolonialregierung, zusätzliche Mittel für die Entwicklung der Landwirtschaft zur Verfügung zu stellen, war nicht zu rechnen. Da auch die Potenzen der privaten Spender und Wohlfahrtsorganisationen begrenzt waren, wurde die Finanzierung der landwirtschaftlichen Entwicklung zu einem Hauptproblem. In dieser Situation rückte die Selbsthilfe der Dorfbewohner als die geeignete, weil am wenigsten aufwendige Entwicklungsmethode in den Vordergrund. Eine Voraussetzung für die Selbsthilfe war das aktive Interesse der Dorfbevölkerung an der Veränderung ihrer Lebensbedingungen. Der Wunsch, besser zu leben, wurde als Haupttriebkraft des Fortschritts anerkannt. N. Gangulee ging sogar soweit, das beginnende Erwachen der Bauern durch ihre Verbindung mit der Nationalbewegung zu begrüßen, obwohl er jede gegen die Engländer gerichtete politische Agitation strikt ablehnte. Mit Bezug auf die Nichtzusammenarbeitsbewegung sagte er 1922: "... such a wide-spread movement was, indeed, a necessity. The dynamic property inherent in such a movement breaks up the crust that conceals beneath it a stagnant society dangerous not only to the nation but also to any civilized Government."[27]

Die propagierte Selbsthilfe der Dorfbewohner konnte jedoch nur sichtbare Resultate bringen, wenn sie in der Gemeinschaft praktiziert wurde. Man erinnerte deshalb an die von den Engländern stark zerstörte traditionelle Dorfgemeinde, in der jeder Dorfbewohner seinen Platz hatte, die das Prinzip der Selbstverwaltung durch den Panchayat und der Gemeinschaftsarbeit kannte. Diese traditionellen Institutionen sollten wiederbelebt und mit neuem Inhalt erfüllt werden.[28] Das starre Kastensystem und die sich dem Fortschritt entgegenstellenden sozialen Vorurteile gedachte man durch Aufklärung und Erziehung zu überwinden. Die erneuerte Dorfgemeinde sollte wichtige ökonomische, soziale und erzieherische Funktionen übernehmen. Die Königliche Landwirtschaftskommission forderte die Regierung auf, den Dorfautoritäten das Recht zuzugestehen, gesonderte Steuern für ihre Zwecke zu erheben.[29]

Neben einem verbesserten Erziehungssystem, das die Kinder auf ihre zukünftige Arbeit in der Landwirtschaft vorbereiten und die Erwachsenen für die "Modernisierung" des Dorfes gewinnen sollte, wurde dem Genossenschaftswesen in der Dorfgemeinde eine große Bedeutung beigemessen. Genossenschaften sollten in der Zukunft den Geldverleiher, Dorfhändler und den Handelsagenten ersetzen, die Kreditbereitstellung, den Verkauf der Produkte und die Versorgung des Dorfes übernehmen und die Dorfbevölkerung zum Gemeinschaftssinn erziehen.

Die Anhänger der Dorfentwicklung stimmten darin überein, daß eine organisierte Kraft nötig sei, um die Selbsthilfe der Dorfbevölkerung anzuregen und anzuleiten. Ein kleiner Teil setzte seine Hoffnung auf die Regierung,[30] der größere hoffte auf die Hilfe privater sozialer und religiöser Wohlfahrtsorganisationen und plädierte für eine enge Zusammenarbeit von privaten Einrichtungen und staatlichen Stellen. Im Auftrag der 1931 in England gegründeten "Indian Village Welfare Association" sammelte C.F. Strickland mit Unterstützung von Dr. Harold Mann Informationen über die praktische Betätigung von Regierungsinstitutionen, Einzelpersonen, Wohlfahrtsgesellschaften und Missionen unter der Dorfbevölkerung.[31]
Er stellte fest, daß die landwirtschaftliche Entwicklungstätigkeit in den nördlichen indischen Provinzen (Punjab, Vereinigte und Zentral-Provinzen) vor allem durch staatliche Institutionen angeregt wurde, die sich aber mit Hilfe halboffizieller Räte um die öffentliche Unterstützung bemühten. In Südindien (in den Provinzen Bombay und Madras) spielten private, meist kirchliche Organisationen, wie die Vereinigung Christlicher Junger Männer (Y.M.C.A.), die Hauptrolle. Ostindien (Assam, Bengalen, Bihar und Orissa) hielt sich in der Mitte. Hier beschränkte sich die Entwicklungstätigkeit entweder auf ein begrenztes Gebiet oder war auf nur einen Aspekt der Wohlfahrtstätigkeit (Frauenförderung, Anti-Malaria-Gesellschaften) konzentriert.[32]

Hier sollen drei bekannte Entwicklungsprojekte näher beleuchtet werden, die trotz ihrer unterschiedlichen Motive und Methoden gewisse Gemeinsamkeiten aufweisen und gerade deshalb weitere Aussagen über die Theorie der Dorfentwicklung zulassen, die sich in den zwanziger Jahren unter den Bedingungen der Kolonialherrschaft entwickelte und im unabhängigen Indien im staatlichen Dorfentwicklungsprogramm zur Blüte gelangte. Es handelt sich um die von dem Regierungsbeamten F.L. Brayne im Gurgaon-Distrikt des Punjab durchgeführte Dorfentwicklungskampagne, um das von dem amerikanischen Agronomen Spencer Hatch im Dienste der Vereinigung Christlicher Junger Männer organisierte landwirtschaftliche Entwicklungszentrum Martandam im Fürstenstaat Travancore und um das "Institute of Rural Reconstruction" in Sriniketan (bei Bolpur) in Bengalen, das von Rabindranath Tagore gegründet worden war.

F.L. Brayne, von 1920-1928 im Punjab oberster Verwaltungsbeamter des Gurgaon-Distriktes, hatte es sich zum Ziel gestellt, seinen im Verhältnis zu den Kanalkolonien armen und rückständigen Distrikt landwirtschaftlich so zu entwickeln, daß er zum Vorbild für ganz Indien werden konnte.[33] Da seine Amtszeit bemessen war, bemühte er sich nicht, einzelne Modelldörfer zu schaffen, sondern überzog den gesamten Distrikt mit einer organisierten, jeden Aspekt des Dorflebens umfassenden Kampagne. Er gebrauchte dabei alle Macht, die ihm sein Amt einräumte und nutzte alle Möglichkeiten, die die zuständigen Abteilungen der Prvinzregierung an Personal und Finanzen boten.

F.L. Brayne wollte die Stagnation des indischen Dorfes "durch eine radikale Veränderung der Ideale und Gewohnheiten" der Dorfbevölkerung überwinden und den Lebensstandard heben.[34] Dabei rechnete er vor allem auf eine Zusammenarbeit mit den oberen Schichten des Dorfes. Seine Politik war objektiv darauf ausgerichtet, Ansätze einer kapitalistischen Entwicklung in der Landwirtschaft zu fördern. Eine intensive Bearbeitung des Bodens mit wissenschaftlichen Methoden, Düngung und ausreichende Bewässerung, verbesserte landwirtschaftliche Geräte, verbessertes Saatgut und eine gut durchdachte Arbeitsorganisation sollten die landwirtschaftliche Produktion erhöhen. F.L. Brayne versuchte, überall den speziell entwickelten eisernen Gurgaon-Pflug und das arbeitsparende Persische Rad durchzusetzen. Dunggruben, die auch als Latrinen dienten, sollten in jedem Dorf angelegt werden. Es wurden eine verbesserte Viehzucht, wenn möglich auf genossenschaftlicher Grundlage, und die Konsolidierung der Wirtschaften propagiert. An die Regierung wandte sich F.L. Brayne mit der Forderung, die Landsteuer so zu modifizieren, daß sie einen Anreiz für landwirtschaftliche Entwicklungsmaßnahmen bot.[35]

Besondere Betonung legte er auf Verkaufsgenossenschaften, die die Handelsagenten ausschalteten. Die landwirtschaftliche Produktion sollte nicht an die Tradition gebunden bleiben, sondern sich nach den Erfordernissen des Marktes richten.[36] F.L. Brayne wandte sich in seiner Propaganda gegen jede Art von Verschwendung, gegen die unproduktive Verwendung von Geld für Schmuck, Zeremonien, Prozesse und Wucherzinsen. Kreditgenossenschaften sollten die landwirtschaftliche Entwicklung finanzieren. Mit diesem Programm waren vor allem die wohlhabenden Schichten des Dorfes angesprochen, die das bereitgestellte Saatgut und die verbesserten Geräte bezahlen, die neuen Bewässerungsmethoden einführen und die notwendigen Garantien für die Kreditgenossenschaften bieten konnten.

Die Dorfhygiene, bessere sanitäre Verhältnisse, Krankheitsbekämpfung und die Erziehung der Frauen und Mädchen waren ein weiterer wesentlicher Bestandteil der Entwicklungskampagne. "Better Living Societies" sollten einen großen Teil dieser Arbeit übernehmen.

Das Hauptinstrument F.L. Braynes zur Durchsetzung seiner Vorstellungen war die Propaganda. Er eröffnete einen regelrechten Propagandafeldzug[37] mit einer eigenen Zeitschrift, Pamphleten, Plakaten, Filmen, Diapositiven, Flugblättern, Volkssängern und dramatischen Klubs. Es wurde die "Palwal Show", eine jährliche Messe mit kultureller Umrahmung, organisiert. Wettbewerbe und Ausstellungen über Ackerbau, Viehzucht, das Gesundheitswesen und die Frauenförderung wurden veranstaltet. Ochsenkarren fuhren durch die Dörfer und zeigten verbessertes Saatgut und landwirtschaftliche Geräte. Die Dorfschulen wurden zu wichtigen Stützpunkten des Propagandafeldzuges erklärt.

Propagandisten der ländlichen Entwicklung sollten vor allem Lehrer und örtliche Dorfführer (village guides) sein, die seit 1925 in der "Gurgaon School of Rural Economy"[38] ausgebildet wurden. Die 1926 gegründete "School of Domestic Economy" bildete vor allem Frauen der dörflichen Oberschicht aus.[39] Die Dorfführer, die jeweils die Verantwortung für eine Gruppe von Dörfern trugen, stellten die Verbindung zwischen dem technischen Personal der Regierungsabteilungen und der Bevölkerung her. Sie sollten in den Dörfern leben, den Bauern Freund und Berater sein und die Dorfentwicklung in allen ihren Aspekten vorantreiben. Die angeworbenen zumeist jungen Dorfführer kamen aus den Reihen der Dorfschullehrer oder der dörflichen Oberschicht.[40] Die für ihre Arbeit notwendigen Ideale sollte ihnen die Pfadfinderbewegung vermitteln.

F.L. Brayne legte in seiner Dorfentwicklungskampagne stärkeres Gewicht auf administrative Maßnahmen als auf die Initiative und Selbsthilfe der Dorfbevölkerung. Er schrieb: "I have fully used my authority as the head of the district and I have asked for and received similar assistance from my subordinates."[41] Dennoch betonte auch er die Notwendigkeit der aktiven Mitarbeit der Dorfbevölkerung. Die Forcierung bestimmter Entwicklungsmaßnahmen durch die Gesetzgebung sollte durch Überzeugungsarbeit vorbereitet werden. Ein Dorfrat in der Art des Panchayats sollte gebildet werden, um die Entwicklungsarbeit im Dorf zu koordinieren und zu kontrollieren.[42] Das Genossenschaftswesen, insbesondere die "Better Living Societies", wurde ebenfalls als wichtige Form der Selbsthilfe angesehen. So schrieb F.L. Brayne: "Co-operative Better-living Societies ... will establish the work on the firm foundation of the villagers' own joint responsibility."[43] Er schlug weiterhin vor, den "Rural Community Council", eine halboffizielle Einrichtung im Punjab, die Vertreter der landwirtschaftlichen Regierungsabteilungen und Privatpersonen vereinigte, mit größeren Rechten und finanziellen Mitteln auszustatten, so daß er die landwirtschaftliche Entwicklung im Distrikt und die Verantwortung für die Dorfführer übernehmen könnte.[44]

Es blieb F.L. Brayne nicht genug Zeit, die Übernahme der landwirtschaftlichen Entwicklungstätigkeit durch die Dorfführer und durch halboffizielle Institutionen vorzubereiten. So blieb das Gurgaon-Projekt der vereinzelte Versuch eines Individuums, unter gegebenen Verhältnissen mit vorwiegend administrativen Methoden die landwirtschaftliche Stagnation zu überwinden. Trotz der prinzipiellen Zustimmung der Regierungsstellen hatte Brayne mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen. Er beklagte sich immer wieder über die "mikroskopischen" Mittel, die ihm zur Verfügung standen. Er schrieb: "This campaign requires adequate financial support, so that it may be carried on without hindrance. At present for want of money and staff, everything is very cramped and handicapped, and vast opportunities of doing good are being continually lost."[45] Als er den Distrikt verließ, wies das Finanzbudget ein beträchtliches Defizit auf, und Brayne wurde hart kritisiert.

Die Ergebnisse der Entwicklungskampagne werden auch von wohlgesinnten Kritikern für gering gehalten. Nach optimistischer Schätzung wurde sieben Monate, nachdem Brayne den Distrikt verlassen hatte, nur noch ein Drittel der begonnenen Tätigkeit weitergeführt.[46] Der administrative Druck brachte nur solange Ergebnisse hervor, wie er anhielt. Bezeichnend ist die Antwort eines Dorfbewohners auf M.L. Darlings Frage nach den Ergebnissen der Dorfentwicklungskampagne: "When the Deputy Commissioner says a door must be opened, we all throw ourselves against it, because we want to please him; not because it is in our hearts to do this. It will only last if it is in people's hearts and this is not in their hearts."[47] Größer war jedoch der Einfluß, den dieses Experiment auf die Theorie des "dörflichen Wiederaufbaus" ausübte. So schrieb Strickland 1932: "There are few recent schemes of rural welfare in India which have not manifestly been stimulated by the Gurgaon Experiment and which do not adopt many of its ideas."[48]

Im Gegensatz zur extensiven Entwicklungskampagne F.L. Braynes baute die Vereinigung Christlicher Junger Männer vor allem im Süden Indiens Entwicklungszentren, bestehend aus einem Dorf oder einer Gruppe von Dörfern, auf, in denen sie eine intensive Entwicklungstätigkeit betrieb.[49] Am bekanntesten wurde durch seinen Initiator, Spencer Hatch, das Entwicklungszentrum Martandam im Fürstenstaat Travancore.[50] Er formulierte das

Ziel der landwirtschaftlichen Tätigkeit seiner Vereinigung wie folgt: "The purpose of Rural Reconstruction under our Association is to bring about a complete upward development towards a more abundant life for rural people - spiritual, mental, physical, social and economic."[51] Der Dienst an der Dorfbevölkerung sollte alle Aspekte ihres Lebens umfassen - von der Verbesserung der ökonomischen Lage über die Bildung bis zur Erholung. Das Hauptprinzip war die Selbsthilfe - "self-help with intimate, expert councel".[52]

Besondere Aufmerksamkeit wollte man den untersten Schichten im Dorf widmen. Verschiedene Methoden der Selbsthilfe wurden für sie ausgearbeitet. Die dörfliche Oberschicht sollte jedoch ebenfalls in die Entwicklungsarbeit einbezogen werden. Das Ideal war die auf gleichen Interessen basierende Dorfgemeinschaft, die Reichtumsunterschiede, Kasten- und Klassengegensätze überwunden hat. Spencer Hatch schrieb: "Because socialisation is one of the outstanding needs of India, we continue to put emphasis on bringing all the people of the villages to unite in the rural reconstruction programme..."[53]

Die Triebkraft der Bewegung war die Vereinigung Christlicher Junger Männer. Hatch schrieb: "I doubt whether programmes not including or not based in things spiritual are fundamental enough to be worth the doing."[54] Er erkannte jedoch nicht nur das Christentum, sondern auch andere Religionen wie den Hinduismus und den Islam als geistige Basis an. Die religiöse Toleranz gehörte zu den Grundsätzen des Martandam-Projektes.

Im Mittelpunkt des Entwicklungsprogramms stand ohne Zweifel die Heim- und Dorfindustrie. Einmal bot sie bei guter Organisation auch den untersten Schichten verschiedene Verdienstmöglichkeiten, zum anderen half sie das Problem der Unterbeschäftigung in der Landwirtschaft lösen. Spencer Hatch sah in der Dorfindustrie eine Möglichkeit, der Industrialisierung auszuweichen. "Avoiding the evils of large city industrial conditions, small village industries seem to me to be the golden mean between extreme ruralism and industrialism."[55] Es erinnert an gandhistische Vorstellungen, wenn er von dem tief im Herzen des indischen Volkes lebenden Wunsch spricht, dörflich zu bleiben. Gleichzeitig kritisiert er Gandhi, daß er nur einseitig das Spinnen propagiert und andere weitaus einträglichere Heimindustrien nicht beachtet habe. Aber: "There is no doubt ... that the several cottage vocations together, can do much of what he believes the spinning wheel could alone."[56]

Das Genossenschaftswesen spielte als Methode der Zusammenarbeit der Dorfbewohner eine wichtige Rolle in der Entwicklungstätigkeit. Es umfaßte die genossenschaftliche Produktion in der Heim- und Dorfindustrie sowie Kredit- und Marktgenossenschaften. Damit es dem Prinzip - Förderung aller Schichten der Dorfbevölkerung - gerecht werden konnte, entwickelte man neue Methoden. Die Genossenschaften, Klubs genannt, hatten einfache Regeln, die auch von ungebildeten Dorfbewohnern verstanden wurden. Der Charakter galt als ausreichendes Kriterium für die Kreditvergabe.[57] Die Genossenschaft gewährte Kredite nur für produktive Zwecke, und ihre Verwendung wurde streng überwacht. Der Genossenschaftsrat übernahm außerdem Aufgaben eines Panchayats, z.B. die Schlichtung von Streitfällen.[58]

Eine Zusammenarbeit mit den verschiedenen Regierungsinstitutionen wurde von Spencer Hatch befürwortet und sogar begrüßt: "In the ideal co-operation which I am so keen about, the non-official agency creates the favourable atmosphere and the relative confidence and then calls in the Government experts to help with the demonstrating."[59] Die finanziellen Zuwendungen, die das Martandam-Projekt von der Regierung erhielt, waren gering. Die Kosten des Projektes selbst lagen relativ niedrig, da man den Möglichkeiten der Dorfbevölkerung entsprechend die Bewegung bewußt einfach und billig hielt. Man war aus Demonstrationsgründen bestrebt, jedes Unternehmen rentabel zu gestalten.

Das günstig gelegene Martandam war zu einem ländlichen Demonstrationszentrum (Rural Demonstration Centre) mit einem Entwicklungsdienst (Extension Service) für die umliegenden kleineren Dörfer ausgebaut worden. Es diente als Hauptquartier der Bewegung, als Experimentierstation, Demonstrations-, Ausbildungs- und Gemeindezentrum. Hier lebten der Leiter des Zentrums, Spencer Hatch, mit einem indischen Sekretär, einem Helfer und den Sekretären für den Entwicklungsdienst.[60] Auf kleinen Parzellen wurden neue landwirt-

schaftliche Methoden ausprobiert, verbessertes Saatgut getestet und Gemüse angebaut. Es wurden Zuchtbullen und Ziegen gehalten, Hühner- und Bienenzucht betrieben. Einfache sanitäre Einrichtungen wurden gezeigt und ein Gesundheitsprogramm entwickelt. Man gab Einführungen in verschiedene Heimindustrien und stellte neue Werkzeuge aus. Martandam war auch das Zentrum des Genossenschaftswesens und Sammelpunkt für die Produkte, die durch die Marktgenossenschaften verkauft wurden.[61]

Vom Zentrum ging eine Bewegung der Erwachsenenbildung aus, und eine kleine Bibliothek versorgte die umliegenden Dörfer mit Büchern. Als Gemeindezentrum organisierte Martandam Lektionen, Ausstellungen, Wettbewerbe, Abendschulen, dramatische Vorstellungen, Sporttreffen und Spiele. Die Pfadfinderbewegung wurde gefördert und zur Unterstützung des Entwicklungsprogramms herangezogen. Als Ausbildungszentrum unterhielt Martandam seit 1926 die "Travancore and Cochin Summer School" und seit 1932 die "Martandam Practical Training School in Rural Reconstruction", die meist ehrenamtliche Sozialarbeiter auch aus anderen Gebieten Indiens ausbildeten.[62] Die Ausbildung auf den Gebieten der Landwirtschaft, des Genossenschaftswesens, der Erziehung und der Hygiene wurde mit der praktischen Arbeit in den Dörfern verbunden.

Den Kontakt mit den umliegenden Dörfern hielt der Sekretär des Entwicklungsdienstes aufrecht. Er leistete Hilfe, erteilte Ratschläge und warb ehrenamtliche lokale Helfer. Die örtlichen Vereinigungen Christlicher Junger Männer, die über rund hundert Dörfer verstreut waren, bildeten den Kern der Entwicklungstätigkeit. Es waren Lehrer, Schüler und Söhne von Bauern, die in ihrer freien Zeit, den örtlichen Verhältnissen angepaßt, die Experimente und Vorschläge des Demonstrationszentrums in ihrem Dorf anwandten und propagierten. Die Religionszugehörigkeit war nicht entscheidend für die Mitgliedschaft in der Vereinigung. Zur Unterstützung der Entwicklungstätigkeit wurden außerdem alle interessierten Personen, ungeachtet dessen, ob sie Mitglieder der dörflichen Vereinigungen Christlicher Junger Männer oder der Genossenschaften waren, in der "Martandam Area Rural Development Association", später "South Travancore Rural Development Associations", zusammengefaßt.[63]

Der lange Aufenthalt Spencer Hatchs in Indien (1916-1945), die Entwicklung von fähigen Kadern, die seine Person ersetzen konnten und die gute Organisation machten das Martandam-Projekt weitaus dauerhafter als es das Gurgaon-Experiment war. Der Eierverkaufsklub, der sich 1939 selbständig machte, erlangte eine gewisse Berühmtheit. Dennoch blieb der Einfluß des Projektes relativ beschränkt. Es konnte die Lebenslage der Bevölkerung in seinem Gebiet zwar erleichtern, jedoch nicht wesentlich verändern.

Als letztes Beispiel soll das von Rabindranath Tagore im Jahre 1921 bei Bolpur (Bengalen) gegründete "Institute of Rural Reconstruction" betrachtet werden. R. Tagore war im Gegensatz zu F.L. Brayne und Spencer Hatch ein erbitterter Gegner der englischen Kolonialherrschaft, die er für das Elend des indischen Volkes verantwortlich machte. Schon in seiner Jugend hatte er die primitiven Lebensbedingungen der Dorfbevölkerung, ihre schreckliche Armut und Unwissenheit kennengelernt. Die Agrarfrage betrachtete er als eine Lebensfrage der indischen Nation. In seiner Unkenntnis der gesellschaftlichen Zusammenhänge war sich R. Tagore jedoch nicht klar darüber, auf welchem Wege und mit welchen Methoden dieses grundlegende Problem zu lösen war. Er glaubte, die Lebenslage seines Volkes hauptsächlich mit Hilfe der Erziehung und Aufklärung verbessern zu können. Er rief deshalb die Intelligenz seines Landes auf, die politischen Interessen zurückzustellen und sich stattdessen dem Wiederaufbau des Dorfes zu widmen.[64]

In der Vermittlung einer lebensnahen Bildung, die indische geistige Traditionen mit fortschrittlichem westlichem Ideengut verband, sah R. Tagore die geeignete Methode, die zersetzende kapitalistische Ideologie zu überwinden. Die neue indische Intelligenz sollte in der im Jahre 1901 gegründeten Waldschule Santiniketan herangebildet werden. Im Jahre 1921 vervollständigte er sein Erziehungsprogramm durch die Gründung des Landwirtschaftsinstitutes Sriniketan.[65] Sriniketan sollte das Beispiel für eine sinnvolle konstruktive Tätigkeit unter der Dorfbevölkerung sein und ein Ideal entwickeln, dem ganz Indien folgen konnte. Die Ausbildung und Erziehung war hier mit einer Aufklärungs- und Entwicklungstätigkeit verbunden.

Der dörfliche Wiederaufbau bedeutete für R. Tagore die Wiederbelebung der besten Traditionen der indischen Dorfgemeinde bei gleichzeitiger Überwindung der Unwissenheit, der Kasten- und Klassenschranken. In der Modernisierung der landwirtschaftlichen Produktion sah er ein unentbehrliches Hilfsmittel für die Verbesserung der Lebenslage der Dorfbevölkerung. Von gleicher Bedeutung erschien ihm das Genossenschaftswesen von der Kredit- bis zur Produktionsgenossenschaft. Er schrieb: "The object of Sriniketan is to bring back life in its completeness into the villages making them self-reliant and self-respectful, aquainted with the cultural tradition of their own country, and competent to make an efficient use of the modern resources for the improvement of their physical, intellectual and economic condition."[66] Auch für R. Tagore schloß die Wiederbelebung des Dorfes alle Aspekte des dörflichen Lebens ein.

Das "Institute of Rural Reconstruction" bestand aus den Abteilungen für Landwirtschaft, Gewerbe und Dorfwohlfahrt. Die Tätigkeit der ersten beiden Abteilungen hatte vier Aspekte: die Forschung, die Erwirtschaftung von finanziellen Mitteln, die Erziehung und die Entwicklungstätigkeit.[67] Die praktische Arbeit stand im Mittelpunkt der Ausbildung. Der landwirtschaftlichen Abteilung war eine kleine Farm angeschlossen, auf der mit neuen Methoden und Geräten, verbessertem Saatgut und neuen Kulturen experimentiert wurde. Da das Schwergewicht auf der Forschung lag, blieb die Farm unrentabel.[68] Die Landwirtschaftsabteilung propagierte den Gemüse- und Obstanbau, sie betrieb Geflügelzucht und unterhielt eine Meierei für die Milchversorgung von Santiniketan und Sriniketan. Der Propagierung des Futteranbaus war wegen der Landknappheit wenig Erfolg beschieden.

Im Gegensatz zur Landwirtschaftsabteilung konnte die gewerbliche Abteilung finanziell auf eigenen Füßen stehen.[69] Hier sollte das lokale Handwerk wiederbelebt und mit besseren Methoden ausgestattet werden. Neue Zweige wurden eingeführt. Es wurden die Weberei, Lederbearbeitung, Tischlerei, Lackherstellung, Töpferei, Schlosserei u.a. betrieben. Eine kleine mechanische Werkstatt und eine Elektrostation ermöglichten die Herstellung einfacher Geräte. Neben der regulären Ausbildung wurden Handwerker der umliegenden Dörfer geschult.

Die Wohlfahrtsabteilung war das Bindeglied zwischen dem Institut und den umliegenden Dörfern. Sie fertigte soziale und ökonomische Untersuchungen an. Außerdem war sie verantwortlich für das Gesundheitsprogramm, für sanitäre Einrichtungen und für die Propagierung von Gesundheitsgenossenschaften. Eine kleine Poliklinik gehörte zu ihrem Verantwortungsbereich. Die Abteilung organisierte Abendschulen, die außer Lesen und Schreiben auch landwirtschaftliche und handwerkliche Fertigkeiten vermittelten. Sie unterhielt eine kleine Tagesschule für Mädchen, beaufsichtigte eine zirkulierende Bibliothek, organisierte Lektionen und führte Trainingslager durch. Sie war überdies für die Genossenschaftsbewegung verantwortlich.[70] Große Bedeutung wurde auch hier der Pfadfinderbewegung (Brati Balaka Organisation) beigemessen, die zur Unterstützung der Entwicklungstätigkeit in den Dörfern des Einflußgebietes ins Leben gerufen wurde. Sie blieb unabhängig von der allindischen Baden-Powell-Pfadfinderbewegung,[71] zu deren Grundsätzen die Loyalität gegenüber der angloindischen Regierung gehörte.

Dem Landwirtschaftsinstitut in Sriniketan war eine ländliche Versuchsschule (Rural Experimental School) angeschlossen, die das Lehrprogramm der üblichen Dorfschulen durch eine lebensnahe, praxisbetonte Ausbildung ersetzen wollte. Der Schule gedachte R. Tagore neben der Dorfversammlung die wichtigste Rolle im Dorfleben zu. Sie sollte zu einem Gemeindezentrum werden, zu einem Zentrum des Fortschritts und der Entwicklung.[72]

Obwohl der Entwicklungsarbeit in der Tätigkeit des Instituts eine große Bedeutung zukam, blieb die Ausbildung die Hauptaufgabe. Das Institut hatte zwei Gruppen von Schülern: Die erste Gruppe setzte sich aus Bauern, Handwerkern und jungen Leuten aus der Stadt zusammen, die sich in Zweigen ausbilden ließen, mit denen sie später ihren Lebensunterhalt verdienen wollten. Wenige hatten allerdings nach der Ausbildung das nötige Kapital, um ihren Vorsatz Wirklichkeit werden zu lassen.[73] Die andere Gruppe bestand aus Lehrern,

Sozialarbeitern, Delegierten von Wohlfahrtsinstitutionen, die für die Entwicklungstätigkeit geschult wurden.

Finanzielle Schwierigkeiten, Personalmangel und ungenügende Organisation behinderten die Tätigkeit des Landwirtschaftsinstitutes ständig. Die Ergebnisse waren kaum beispielgebend und entsprachen nicht Tagores Vorstellungen.

Die Bewegung des "ländlichen Wiederaufbaus", die in den zwanziger Jahren begonnen hatte, nahm in den dreißiger Jahren quantitativ zu. Spencer Hatch schrieb 1938: "... just now every kind of organization seems to want to do Rural Reconstruction. I have forced to say the past year that it looks as though the next serious epidemic is going to be the starting of Rural Reconstruction Centres!"[74] Eine neue Qualität erreichte die Bewegung jedoch nicht. Hatch zitiert H.L. Puxley: " Though Rural Uplift is now a fashionable craze in India and the atmosphere hums with the phrase, it still remains a hum only."[75] Hatch selbst muß bekennen: "I too feel a sense of disappointment in the number of really valuable developments in Rural Reconstruction in the last five years."[76] Viele neue Entwicklungsprojekte überlebten kaum die Eröffnungszeremonie, die unter großem Aufwand in Anwesenheit prominenter Persönlichkeiten vorgenommen und in den Zeitungen lobend erwähnt wurde. Als Gründe des Versagens wurden häufig mangelnde Organisation und Koordination der Arbeit, das Versäumnis, alle Aspekte des Dorflebens in die Entwicklung einzubeziehen, unzureichende Planung, falsche Methoden, mangelnde Ausbildung der Sozialarbeiter, und vor allem immer wieder die finanziellen Schwierigkeiten genannt. So sehr diese Hindernisse die Entwicklungsarbeit auch gehemmt haben mögen, so liegt die Hauptursache des Versagens der Experimente darin, daß man versuchte, das indische Dorf unter den gegebenen politischen und ökonomischen Verhältnissen wiederzubeleben. Die Agrarfrage im kolonialen Indien konnte durch diese Bewegung des "ländlichen Wiederaufbaus" nicht gelöst werden.

Die Motive der drei untersuchten Entwicklungsprojekte waren unterschiedlich, teilweise sogar entgegengesetzt. F.L. Brayne glaubte im Interesse der Kolonialregierung zu handeln, Spencer Hatchs Motive waren philanthropischer Art, und R. Tagore wollte seinem von der englischen Kolonialmacht unterdrückten und ausgebeuteten Volk dienen. Im Mittelpunkt der Entwicklungstätigkeit stand jeweils ein anderer Aspekt des Dorflebens. F.L. Braynes Kampagne war vor allem auf die Erhöhung der landwirtschaftlichen Produktivität und eine Aufwertung der menschlichen Arbeitskraft gerichtet, Spencer Hatch stellte die Suche nach zusätzlichen Einkommensquellen auch für die ärmeren Schichten der Dorfbevölkerung in den Mittelpunkt, und die Hauptaufgabe des von Tagore gegründeten Landwirtschaftsinstitutes war die Schulung von Sozialarbeitern und die Berufsausbildung. Auch die Methoden waren unterschiedlich. Während F.L. Brayne die Propaganda bevorzugte, standen bei Spencer Hatch die Demonstration und Überzeugung und bei Tagore die Aufklärung und Erziehung im Vordergrund.

Gemeinsam war ihnen das praktizistische Herangehen an die sozialökonomischen Probleme des Dorfes, der Versuch, die landwirtschaftlichen Verhältnisse allein mit technisch-organisatorischen Maßnahmen umzugestalten. So grundsätzliche Fragen wie das Land- und Pachtsystem und die sich daraus ergebende sozialökonomische Struktur des Dorfes, die verschiedenen Gruppierungen der Dorfbewohner mit ihren teilweise antagonistischen Interessen, wurden kaum berücksichtigt. Charakteristisch war auch ein gefühlsmäßiges Herangehen an die Probleme. Die Unkenntnis der gesellschaftlichen Zusammenhänge und Entwicklungsgesetze führte zu einer Überbewertung der ideologisch-moralischen Möglichkeiten. Während F.L. Brayne die Kasten- und Klassenunterschiede völlig ausklammerte, sahen Hatch und teilweise auch Tagore hier nur Besitzunterschiede, die durch Erziehung und Aufklärung zu überwinden sind. Die Organisatoren der dörflichen Entwicklungsprojekte erkannten nicht, daß die sozialökonomische Voraussetzung für die Entwicklung der Landwirtschaft und des Dorfes konsequente Agrarreformen waren - die Ausschaltung der unproduktiven Rentenempfänger und die Übergabe des Landes an diejenigen, die es bearbeiten.[77] Ebensowenig sahen sie, daß eine Veränderung der sozialökonomischen Verhältnisse die Beseitigung der Kolonialherrschaft in Indien voraussetzte. Sie hielten eine Zusammenarbeit

mit der angloindischen Regierung für notwendig, wünschenswert oder möglich.[78]

Der Erfolg der Entwicklungsprojekte der zwanziger und dreißiger Jahre war deshalb minimal, auf ein kleines Gebiet begrenzt und selten dauerhaft. Im günstigsten Fall wurde eine Erleichterung der Lage der Dorfbevölkerung erreicht. Der Versuch des ländlichen Wiederaufbaus unter den gegebenen sozialökonomischen und politischen Verhältnissen mußte scheitern. R. Tagore kam dieser Einsicht nahe, als er 1930 die Sowjetunion besuchte und mit eigenen Augen die gewaltigen Veränderungen sah, die durch eine konsequente Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse im Interesse der Ausgebeuteten möglich wurden. Er schrieb in seinen Briefen: "Wir britischen Untertanen ließen uns von jener allumfassenden, unbegrenzten und unermüdlichen Energie nicht träumen, welche hier ... angewandt wird. Vor meiner Ankunft in diesem Land konnte ich mir nicht einmal vorstellen, daß dieses solche Ausmaße erreichen kann. Wir wurden von Jugend auf in einer Atmosphäre der 'Einführung der Ordnung' erzogen, wo es für ähnliche Beispiele keinen Raum gibt."[79]

Objektiv diente die Bewegung des "dörflichen Wiederaufbaus" als Stütze der englischen Herrschaft in Indien. Sie wurde offiziell mit Wohlwollen bedacht und gefördert,[80] weil sie einmal der Regierung einen Teil ihrer Pflichten abnahm ohne zusätzliche finanzielle Mittel zu beanspruchen, und zum anderen der gefährlichen Unruhe unter den erwachenden Bauernmassen und der Kongreßagitation entgegenwirkte.

Die Bedeutung der dörflichen Entwicklungsprojekte liegt jedoch nicht in ihren Ergebnissen und ihrer objektiven politischen Wirksamkeit, sondern in den entwickelten Prinzipien und Methoden der Arbeit unter der Dorfbevölkerung. Die Erfahrungen auf diesem Gebiet wurden von der Kongreßregierung im unabhängigen Indien aufgegriffen und in Gestalt des Dorfentwicklungsprogramms im großen Rahmen angewandt. Die Voraussetzungen hatten sich verändert. Die nationale Bourgeoisie hatte die politische Macht errungen und war nun an einer Überwindung der Stagnation und einer schnellen landwirtschaftlichen Entwicklung interessiert. Agrarreformen veränderten das Landsystem, schalteten die unproduktiven Rentenempfänger aus und verstärkten die Schicht der selbständigen, selbst wirtschaftenden Bauern. Die Klassen- und Kastengegensätze blieben jedoch bestehen, die Differenzierung der Bauernschaft schritt voran. Das Dorfentwicklungsprogramm hatte in dieser Situation eine doppelte Aufgabe zu erfüllen: Einerseits war es ein ökonomisches Programm zur Erhöhung der landwirtschaftlichen Produktion, zum anderen sollte es die Theorie des "dritten Weges", die Theorie von der Errichtung eines "Wohlfahrtsstaates" für alle Schichten der Bevölkerung stützen und über die Unvollkommenheit der Agrarreformen hinwegtäuschen. Auf beiden Gebieten wurden die Erfahrungen der Dorfentwicklungsprojekte der Kolonialzeit nutzbar gemacht. Das Prinzip der allseitigen Entwicklung der Dorfgemeinde auf der Grundlage der Selbsthilfe der Dorfbevölkerung mit technischer und organisatorischer Unterstützung durch eine Entwicklungsinstitution wurde übernommen und ausgebaut. Zahlreiche methodische und technisch-organisatorische Erfahrungen der Entwicklungsprojekte auf dem Gebiet der Landwirtschaft, der Dorf- und Heimindustrie, des Gesundheitswesens und der Verwaltung gingen in das Dorfentwicklungsprogramm ein. Auch das Ziel des Dorfentwicklungsprogramms - die sich im Hinblick auf die ersten Lebensbedürfnisse selbst versorgende Dorfgemeinde mit einem Panchayat als Organ der Selbsthilfe und Selbstverwaltung, einer Mehrzweckgenossenschaft und einer Schule als geistigem Zentrum - findet man schon in den Entwicklungsprojekten der Kolonialzeit. Dabei wurden jeweils die Traditionen der Dorfgemeinschaft und die erzieherischen Möglichkeiten des Genossenschaftswesens und der Schule überschätzt. Die Hoffnung auf einen Ausgleich der Klassengegensätze mit Hilfe moralisch-ideologischer Mittel war in die theoretische Konzeption des Dorfentwicklungsprogramms eingegangen.

Das landwirtschaftliche Entwicklungsprogramm des Nationalkongresses baute auf besseren politischen und ökonomischen Grundlagen als die Entwicklungsprojekte der Kolonialzeit auf und verwertete die Erfahrungen auf höherer, staatlicher Ebene. Deshalb konnte es einige ökonomische Erfolge aufweisen, wenn sie auch längst nicht den Erwartungen entsprachen. Es hat die Entwicklung kapitalistischer Verhältnisse in der Landwirtschaft vorange-

trieben und geholfen, die Schicht der wohlhabenden Bauern zu konsolidieren. Dem Dorfgemeinschaftsideal ist es jedoch ebensowenig nahe gekommen, wie die Entwicklungsprojekte der Kolonialzeit. Die positiven Erfahrungen der Entwicklungstätigkeit unter der Dorfbevölkerung können demnach erst voll genutzt werden, wenn die Agrarfrage im Sinne der unteren Schichten, der Hauptmasse der Dorfbevölkerung, gelöst wird.

Anmerkungen

1 J. Nehru, Indiens Weg zur Freiheit, Berlin 1957, S. 64, 67.
2 N. Gangulee, Problems of Rural India; Being a Collection of Addresses Delivered on Various Occasions in India and in England, Calcutta 1928, p. 83.
3 Report of the Royal Commission on Agriculture in India, London 1928, p. 504. (Weiter: RRCAI)
4 Im Jahre 1931 waren 73 % der indischen Bevölkerung von der Landwirtschaft abhängig. R. Mukerjee (ed.), Economic Problems of Modern India, London 1939, Vol. I, p. XIII.
5 Zwischen 1911 und 1931 ging der Prozentsatz der Industriearbeiter sogar von 5,5 auf 4,3 % der Gesamtbevölkerung zurück; ebenda.
6 A. und G. Howard, The Development of Indian Agriculture, Bombay 1929, p. 5.
7 N. Gangulee, a.a.O., p. 124.
8 RRCAI, a.a.O., p. 5.
9 Ebenda.
10 N. Gangulee, The Indian Peasant and His Environment; (The Linlithgow Commission and After), London/Bombay 1935, p. XVII.
11 M. Darling stellte 1919 in seinen Untersuchungen fest, daß nur 17 % der Bodenbesitzer im Punjab nicht verschuldet waren. Die Gesamtschuld der Bauern des Punjab wuchs von 750 Mill. Rupien im Jahre 1921 auf 1400 Mill. Rupien im Jahre 1930; M. Darling, The Punjab Peasant in Prosperity and Debt, London 1947, p. 4, 21.
12 RRCAI, a.a.O., p. 5
13 90,5 % der Bevölkerung waren Analphabeten. R. Mukerjee, a.a.O., p. XII.
14 Ebenda.
15 N. Gangulee, India - What Now? A Study of the Realities of Indian Problems, London 1933, p. 134.
16 Ebenda, S. 288.
17 RRCAI, a.a.O., p. 13.
18 Ebenda, p. 15.
19 Ebenda, p. 29.
20 Ebenda, p. 64.
21 Ebenda, p. 14.
22 G. Bolton, Peasant and Prince, London 1937, p. 261.
23 Linlithgow, The Marquess of: The Indian Peasant, London 1932, p. 5.
24 RRCAI, a.a.O., p. 488.
25 Vgl.: M. Darling, Rusticus Loquitur or The Old Light and the New in the Punjab Village, London 1930, p. 153; N. Gangulee, Problems of Rural India, a.a.O., p. 23; B.B. Mukherjee, Co-operation and Rural Welfare in India, Calcutta/Simla 1929, p. IX.
26 A. und G. Howard, a.a.O., p. 84.
27 N. Gangulee, Problems of Rural India, a.a.O., p. 26.
28 Vgl.: N. Gangulee, The Indian Peasant, a.a.O., p. 145; F.M. DeMello, Problems of Rural Reconstruction in India, Bombay 1934, p. VI/VII; B.B. Mukherjee, a.a.O., p. 9, 17 ff; RRCAI, a.a.O., p. 500.

29 RRCAI, a.a.O., p. 488.
30 Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang der Vorschlag N. Gangulees, die nach Beendigung des zivilen Ungehorsams der dreißiger Jahre beschäftigungslose Armee von jungen Kongreßfreiwilligen, die geschult waren im sozialen Dienst, in Selbstlosigkeit, Geduld und Ausdauer, als ländliche Sozialarbeiter in den Dienst der Regierung zu stellen. N. Gangulee, The Indian Peasant, a.a.O., pp. 169/170. Er schrieb dazu: "... finance might be pleaded as an unsurmountable obstruction. I may, however, assure the Government that these things would cost them something less than it would cost to keep these men in goal and to fight non-co-operation and civil disobedience." Ebenda, p. 171.
31 Die Berichte wurden alle zwei Jahre veröffentlicht:
C.F. Strickland, Review of Rural Welfare Activities in India, London 1932;
do., The Progress of Rural Welfare in India, London 1934;
do., Rural Welfare in India, London 1936.
32 C.F. Strickland, Review of Rural Welfare Activities in India, a.a.O., pp. 21/22, 30.
33 Vgl. im folgenden:
F.L. Brayne, The Remaking of Village India, London/New York/Toronto etc. 1929;
do., A Practical Scheme of Rural Reconstruction, in: A.P. Pillay (ed.), Welfare Problems in Rural India, Bombay 1931.
34 F.L. Brayne, The Remaking of Village India, a.a.O., p. 41.
35 Ebenda, pp. 49, 70.
36 Ebenda, p. 56.
37 Ebenda, pp. 65/66.
38 Ebenda, p. 76.
39 Ebenda, pp. 88, 94/95.
40 Ebenda, p. 107.
41 Ebenda, p. 102.
42 Ebenda, pp. 104/105.
43 Ebenda, p. 82.
44 Ebenda, p. 26.
45 Ebenda, p. 66.
46 M. Darling, Rusticus Loquitur, a.a.O., p. 155.
47 M. Darling, Wisdom and Waste in the Punjab Village, London 1934, p. 39.
48 C.F. Strickland, Review of Rural Welfare Activities in India, a.a.O., p. 18.
49 Strickland gibt für 1932 außer Martandam vier weitere Zentren der Y.M.C.A. an: Areacode, Indukurpet und Ramanathapuram in der Provinz Madras und Vanieke im Punjab; ebenda, p. 25; vgl.: L.A. Hogg, Hope for the Villager; Reconstruction in South India, in: A.P. Pillay, a.a.O., pp. 83 ff.
50 Vgl. im folgenden:
D.S. Hatch: Up from Poverty in Rural India, Bombay/Calcutta/Madras 1932;
do., Further Upward in Rural India, Oxford 1938.
51 D.S. Hatch, Further Upward, a.a.O., p. 13.
52 D.S. Hatch, Up from Poverty in Rural India, a.a.O., p. XI.
53 D.S. Hatch, Further Upward, a.a.O., p. 18.
54 Ebenda, p. 15.
55 D.S. Hatch, Up from Poverty in Rural India, a.a.O., p. 33.
56 Ebenda, p. 39.
57 Ebenda, p. 52.
58 Ebenda, pp. 135/136.
59 Ebenda, p. 19.
60 Ebenda, p. 75.
61 Das Zentrum organisierte den Absatz der Produkte des Honigklubs, des Weberklubs, des Eierverkaufklubs u.a.

62 D.S. Hatch, Up from Poverty in Rural India, a.a.O., p. 185.
63 Ebenda, p. 87; vgl.: D.S. Hatch, Further Upward, a.a.O., p. 65.
64 R. Tagore, Towards Universal Man, Bombay 1961, pp. 55, 282.
65 Beide Institutionen bildeten die Viswa-Bharati-Universität; vgl. im folgenden: P.C. Lal, Reconstruction and Education in Rural India; In the Light of the Programme Carried on at Sriniketan the Institute of Rural Reconstruction founded by Rabindranath Tagore, London 1932.
66 Visva-Bharati; The Institute of Rural Reconstruction, Sriniketan 1932, p. 1.
67 P.C. Lal, Reconstruction and Education in Rural India, a.a.O., p. 124.
68 Ebenda, p. 123.
69 Ebenda, p. 124.
70 So gering Tagore die angloindische Regierung achtete, glaubte er nicht auf ihre Hilfe verzichten zu dürfen. So erhielt er für einige Aspekte der Entwicklungstätigkeit finanzielle Unterstützung durch die zuständigen Regierungseinrichtungen. Die Abteilung für Genossenschaftswesen der Regierung Bengalen hatte in Sriniketan eine zentrale Genossenschaftsbank eingerichtet, der mehr als 700 Kreditgenossenschaften aus der Umgebung angeschlossen waren. Ebenda, p. 126.
71 Ebenda, p. 92.
72 Ebenda, pp. 170 ff.
73 Ebenda, pp. 130/131.
74 D.S. Hatch, Further Upward, a.a.O., pp. 41/42.
75 Ebenda, p. 6.
76 Ebenda, p. 7.
77 R. Tagore beschäftigte sich schon mit dem Gedanken, daß das Recht auf Land gesetzmäßig dem Bauern, nicht aber dem Gutsbesitzer zustehen müßte. Er plädierte für eine kollektive Landbearbeitung mit Hilfe der modernen Technik. R. Tagore, Briefe über Rußland, Leipzig 1961, S. 23/24.
78 Tagore schrieb über sein Verhältnis zur Kolonialregierung: "... bisher gab ich alles, was ich besaß, dafür her, um das Volk seine Kraft erkennen zu lehren. Deswegen wollte ich den Regierungsmächten meine Hilfe nicht entziehen und setzte sogar meine Hoffnungen auf sie, doch die Ergebnisse sind Dir bekannt." Ebenda, S. 19.
79 Ebenda, S. 43.
80 Über die Haltung der Regierung schrieb Tagore: "... ich wandte mich an die Behörden um Hilfe, sie spornten mich sogar noch an, aber die hingeworfenen Almosen demütigten den Stolz und ließen den Magen leer." Ebenda, S. 70.

Summary

The Agrarian Question and Agricultural Development Projects in Colonial India in the 1920's and 1930's

The Indian national liberation movement developed after World War I into a mass movement. The links between the national bourgeoisie and the peasant masses, which were a threat to British rule in India, brought the agrarian question into the limelight. Economic and sociological investigations of that period show that a century and a half of colonial rule had led Indian agriculture into a grave crisis. The colonial government was hardly prepared, and then only under pressure, to do anything to develop agriculture, and a solution of the agrarian problem could not be expected from that quarter. In this economic and political atmosphere the welfare and development activities of the most varied institutions flourished in the Indian villages. Under slogans like "Rurál Welfare", "Rural Uplift" or "Rural

Reconstruction", an extensive literature dealt with the possibility of adapting the Indian village to the needs of capitalist development within the framework of the existing order. Of the numerous practical experiments, three well-known projects are more fully discussed: the village development campaign of the government official F.L. Brayne in the Gurgaon district of Punjab, the Young Men's Christian Association development centre in Martandam (Travancore), organised by Spencer Hatch, and the Institute of Rural Reconstruction founded by Rabindranath Tagore in Sriniketan (Bengal). Despite differences in motives and methods, these development projects had certain similarities and therefore permit some conclusions to be drawn on the theory of village development which grew up in colonial India in the 1920's and 1930's and reached its culminating point after independence in the official community development programme.

Gerhard Selter

Zur faschistischen deutschen Indienarbeit vom Beginn des 2. Weltkrieges bis Anfang des Jahres 1942

Der Historiker hat es seit Karl Marx und Friedrich Engels gelernt, für den Bereich des Kapitalismus zwischen den staatlichen Beziehungen und den Beziehungen der Völker untereinander sehr genau zu unterscheiden. Nicht anders darf er verfahren, wenn er die Geschichte der deutsch-indischen Beziehungen bis zum Ende des 2. Weltkrieges von der deutschen Seite her einer Betrachtung unterzieht. Auch sie trägt ein Janusgesicht, ist widersprüchlich in sich. Einerseits handelt es sich um die Geschichte humanistischen, dem besseren Verstehen der Völker dienenden Wirkens fortschrittlicher deutscher Gelehrter, Denker und Dichter, die sich tief mit den großen kulturellen Leistungen Indiens bzw. mit seinem Leid unter kolonialer Herrschaft und seinem Kampf um die nationale Freiheit verbunden fühlten. Mit diesem guten Erbe identifiziert sich die Indologie in der Deutschen Demokratischen Republik, ihm ist sie verpflichtet. Andererseits handelt es sich bei der Geschichte der deutsch-indischen Beziehungen um die Geschichte einer meist verdeckten Beteiligung an der kolonialen Ausplünderung Indiens durch den deutschen imperialistischen Staat und die ihn tragenden Klassen. Der deutsche Imperialismus - gleich in welchem Gewande der Macht - ist stets, wenn auch kaum offen, für die Erhaltung der kapitalistischen Weltordnung, für den Fortbestand der Teilung der Welt in unterdrückende und unterdrückte Nationen eingetreten. Dies gilt unbedingt auch hinsichtlich der damaligen britischen Kolonie Indien, unbeschadet gegenteiliger offizieller Beteuerungen. In der langdauernden Auseinandersetzung mit dem britischen Imperialismus im Kampf um die Schlüsselstellungen der Weltmacht bedienten sich die deutschen Regierungen mit Vorliebe demagogischer Mittel, sowohl nach innen als auch nach außen. Tatsächlich stellte Indien während des ersten und während des zweiten Weltkrieges einen wichtigen Faktor im politisch-militärischen Kalkül Deutschlands dar. Wie bereits nachgewiesen[1], trug sich die staatliche Führung in beiden Kriegen mit zwar noch nicht ausgereiften, aber doch bereits recht konkreten Vorstellungen und Plänen über einen deutschen Vormarsch in Richtung Indien und nach Indien hinein. Das Streben der Völker Indiens zur Freiheit, ihre Entschlossenheit zur Führung eines Kampfes bis zur Erreichung der nationalen Ziele und die Ungeduld revolutionärer Nationalisten wurden dabei klug in Rechnung gestellt und skrupellos für die eigenen aggressiven Absichten ausgenutzt. Eine Reihe indischer Patrioten, mit Recht unzufrieden hinsichtlich des Erreichten und bestimmter Inkonsequenzen des von der nationalen Bourgeoisie geführten Freiheitsringens, kalkulierten ihrerseits mit dem deutsch-englischen Gegensatz und bemühten sich um die optimale Ausschöpfung aller Möglichkeiten, die sich aus der internationalen Lage und den Widersprüchen des imperialistischen Systems ergaben. Dazu ist eine revolutionäre Kraft, wie sie die nationale Bewegung Indiens vom Standpunkt des historischen Fortschritts unbestreitbar darstellte, berechtigt, ja verpflichtet. Die bewußte Anwendung einer solchen Taktik setzt allerdings die wissenschaftliche Einsicht in die geschichtlichen Gesetzmäßigkeiten, in das Wesen der gegenwärtigen Etappe und die sie bestimmenden Faktoren voraus. Das militärische Bündnis mit Deutschland, dem ärgsten Widersacher des unmittelbaren Bedrückers, war für zahlreiche indische Patrioten ein durchaus zulässiges Mittel, um den nationalen Kampf zu intensivieren, effektiver zu gestalten und rascher zum vollen Erfolg zu führen. Dabei unterlief den bürgerlichen und kleinbürgerlichen Führern dieser Variante allerdings - im Einzelfall mindestens zeitweise - der Fehler einer Unterschätzung der eminenten Gefahr eines solchen Bündnisses. Diese bestand eben darin, daß sich der deutsche Imperialismus bewußt und systematisch des Unabhängigkeitsstrebens zu bedienen trachtete, um seine Konzeption von der deutschen Weltherrschaft zu verwirklichen. Während des zweiten Welt-

krieges war eine Zusammenarbeit, auch wenn sie seitens nationalgesinnter Kreise Indiens von lauteren Motiven getragen wurde, umso fragwürdiger, als der deutsche Imperialismus und seine Verbündeten ihren Hauptstoß gegen die Sowjetunion richteten. Der Staat der Arbeiter und Bauern aber war die stärkste Triebkraft menschlichen Fortschritts, von deren Fortbestand und Entwicklung letztlich auch der Sieg der nationalen Befreiungsrevolution in den kolonialen und abhängigen Ländern in entscheidendem Maße abhing.

Auch Subhas Chandra Bose, der aufrechte und unbestechliche Streiter für ein freies Indien, stellte diese Faktoren nicht hinreichend in Rechnung. Darin liegt nach Meinung des Verfassers die tiefe Tragik des selbstlosen Kampfes, den Netaji für die Sache seines Volkes führte, und den er nicht nur mit, sondern mehr und mehr auch gegen die politische und militärische Führung Hitlerdeutschlands führte.

Aufgabe der folgenden Ausführungen soll es sein, einige Aspekte der faschistischen deutschen Indienarbeit im Zeitraum zwischen der Auslösung des zweiten Weltkrieges durch Deutschland und dem Eintreffen Boses auf deutschem Boden im März 1941[2] sowie Netajis intensive Bemühungen um eine Garantie für die indische Unabhängigkeit im Falle eines deutschen Sieges darzulegen.

Der deutsche Imperialismus in seiner faschistischen Periode war der geschworene Feind aller Nationen und Völker, die seinem Griff nach der Weltherrschaft Widerstand entgegensetzten und um die Erringung oder den Erhalt der nationalen Unabhängigkeit kämpften. Damit war er auch der Feind des indischen Volkes. Diesen Tatbestand versuchte die faschistische Propaganda auf jede erdenkliche Weise zu verschleiern. Die deutschen Faschisten gaben sich in offiziellen Verlautbarungen, in der Presse, mit Hilfe der während des Krieges erschienenen Indienliteratur, in Rundfunksendungen und mit anderen Mitteln als ehrliche Bundesgenossen des indischen Unabhängigkeitskampfes aus und führten damit nicht nur große Teile des deutschen Volkes, sondern auch einen Teil der indischen Patrioten irre. Unmittelbar nach der Entfesselung des Krieges unternahmen die deutschen Aggressoren - teilweise im Zusammenwirken mit dem italienischen Faschismus und später auch mit dem japanischen Imperialismus - die verschiedensten Versuche, Großbritannien militärisch und wirtschaftlich auch dadurch zu treffen, daß die britische Kolonialherrschaft in Indien auf direkte (durch die deutsche Fünfte Kolonne in Indien und Afghanistan) und indirekte (mit Hilfe indischer Nationalisten) Weise geschwächt wurde. Die faschistische deutsche Regierung verfolgte gegenüber Indien aber auch direkte aggressive Ziele, gerichtet auf eine militärische Invasion, die Schaffung wirtschaftlicher und politischer Abhängigkeitsverhältnisse und auf die Verhinderung einer wirklichen Befreiung von kolonialer Fremdherrschaft. Der von Subhas Chandra Bose geführte Flügel der indischen Nationalbewegung wurde von der Hitlerclique nicht um der Sache der indischen Freiheit willen unterstützt, sondern ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der deutschen Kriegsführung und zur Verwirklichung der deutschen Kriegsziele.

Das Interesse der Hitlerregierung an Indien im Rahmen der Kriegshandlungen war bis zum Frühjahr 1941 relativ gering.[3] Das indische Vorfeld war noch nicht unmittelbar in die militärstrategische Planung der deutschen Wehrmachtsführung einbezogen, und der deutsche Faschismus gab sich noch der Hoffnung hin, das isolierte England auf diplomatischem Wege und mittels der Invasionsdrohung zur Aufgabe zwingen zu können.

Um England in jeder Hinsicht zu schwächen und auch auf diese Weise kapitulationsbereit zu machen, hatte das Goebbels'sche Ministerium für Volksaufklärung und Propaganda (Promi) jedoch unmittelbar nach Kriegsbeginn damit angefangen, die Bevölkerung Indiens propagandistisch zu beeinflussen. Der Berliner Kurzwellensender strahlte über einen Asien-Richtstrahler täglich ein Indienprogramm in Hindustani aus.[4] In jeder Sendung wurde ein Kommentar gebracht, der in den meisten Fällen der britischen Indienpolitik gewidmet war. Im internen Schriftverkehr der Kulturpolitischen Abteilung des Auswärtigen Amtes wurden diese Kommentare, von denen sich ein Teil in den Akten des Auswärtigen Amtes in den Beständen des Deutschen Zentralarchivs befindet[5], "Indiengespräche" oder "talks" genannt. Als Verfasser zeichnete wiederholt Dr. A.R. Malik. Es ist zu vermuten, daß auch

Mitarbeiter des Kulturreferats, Abteilung Rundfunk VIII (Orient), solche "talks" zu Papier brachten. In den Texten wurde Mitgefühl mit den Leiden der ausgebeuteten indischen Menschen geheuchelt, die britischen "Plutokraten" wurden mit harten Worten bedacht, Die Bevölkerung zum Widerstand, die indischen Soldaten in der britischen Armee zum Überlaufen aufgefordert. So hieß es beispielsweise im Kommentar vom 5. Dezember 1940: "Jetzt ist es an Dir, indisches Volk, im Laufe Deines Befreiungskampfes auch gegen die englischen Geldsäcke und Geschäftemacher zu kämpfen. - Verweigert die Steuern! - Vermeidet die Benutzung von Telegraph und Telephon! - Schränkt den Briefverkehr auf das Alleräußerste ein! Jeder, der heute noch einen unnötigen Brief mit der englischen Post schickt, ist ein Feind des indischen Volkes, denn er hilft den englischen Plutokraten, Geld zu verdienen."[6] Die Indiengespräche dienten auch dem unmittelbaren Zweck, den Hitlerstaat dem "plutokratischen" englischen Staat gegenüberzustellen und als den idealen "Sozialstaat" und den Geburtshelfer der indischen Freiheit anzupreisen. Im Kommentar vom 1. Februar 1941 über die Hitlerrede vom 31. Januar hieß es unter anderem: "Euch ist vielleicht zum letzten Mal in der menschlichen Geschichte überhaupt die Gelegenheit geboten, Euch von den Fesseln Eures blutrünstigen Unterdrückers England zu befreien. Nehmt die Gelegenheit mit allen Euch zur Verfügung stehenden Mitteln wahr und macht Euch frei, setzt Euren historischen Anspruch auf ein freies Indien in die Wirklichkeit um. - Wir Deutschen sagen Euch dies nicht schlechthin, sondern mit vollem Bewußtsein für die Verantwortung, die auch wir damit übernehmen. Mögen unsere Feinde sagen, was sie wollen, wir haben vielleicht als einziges Volk der Erde den Mut und die Verantwortung, Euch dies zu sagen."[7] Hochtrabende Phrasen eines Regimes, das dem eigenen Volk jeden Rest von Freiheit entzogen und halb Europa seiner blutigen Herrschaft unterworfen hatte!

Die Propaganda dieses Stils unterschied sich im Wesentlichen nicht von der allgemein üblichen Auslandspropaganda des faschistischen Rundfunks.

Es hat den Anschein, daß auch unter den in den USA lebenden Indern bereits vor der Ankunft Boses in Deutschland eine von Berlin aus gelenkte antibritische Propaganda betrieben wurde. Während des ersten Weltkrieges hatten deutsche Agenten und Angehörige der deutschen diplomatischen Vertretungen in Amerika sich die nationalen Gefühle der Inder zunutze zu machen versucht, ihre Organisationen finanziert und mit Material versorgt. In den Jahren 1917/18 fand in San Franzisko ein Prozeß gegen 32 Inder und Deutsche statt, die nach dem Kriegseintritt der Vereinigten Staaten verhaftet worden waren. Sie wurden beschuldigt, von der pazifischen Küste aus versucht zu haben, eine Revolution in Indien auszulösen. In dieses Verfahren war auch der ehemalige deutsche Generalkonsul verwickelt.[8] Über die deutsche Botschaft in Washington bemühte sich das Auswärtige Amt während des zweiten Weltkrieges um den "propagandistischen Einsatz in den Vereinigten Staaten lebender Inder gegen England".[9] Die Hitlerregierung bewilligte zu diesem Zweck besondere Mittel. Über die Informationsabteilung des Auswärtigen Amtes wurden im Juli 1941 dem deutschen Generalkonsul Kapp "zu zweckdienlichster Verwendung oder Verteilung...nach Maßgabe seines Indienberichtes vom 12. Februar" 30 000 Dollar zur Verfügung gestellt.[10] Die "Indische Liga in Amerika" wurde "durch anonyme Zuwendungen" seitens der deutschen Botschaft unterstützt.[11] Hinter der von Indern herausgegebenen Zeitschrift India to-day, die einen ausgeprägt antibritischen Charakter aufwies, stand ebenfalls die deutsche Botschaft. Die Herausgabe von Büchern, Broschüren und Artikeln sowie die Organisierung von Vorträgen erfolgte durch "aktive Inder...mit unserer Hilfe"[12]. Der genannte Kapp war früher deutscher Konsul in Bombay!

Abwegig sind Überlegungen, wie sie von Hugh Toye unter Berufung auf Winston Churchill angestellt wurden, um die relative Zurückhaltung der faschistischen deutschen Regierung in der Indienpolitik zu begründen. Toye schreibt: "Among the reasons for this attitude was the fact that, in the secret German negotiations with Russia at the end of 1940, India had been regarded as part of the Russian sphere of aspirations when Britain collapsed."[13] Der Verfasser hatte das frivole Angebot der Hitlerregierung an die Sowjetunion vom November 1940 im Auge, nach dem Indien, mit Ausnahme von Assam und Bengalen, dem sowjetischen

"Einflußbereich" zugesprochen werden sollte.[14] Richtig ist, daß eine Intensivierung der faschistischen Indienpolitik erst Anfang des Jahres 1942 erfolgte, jenes Jahres, das von Hitler und seinem Anhang als das Jahr der Entscheidung und des endgültigen Sieges angekündigt wurde. Erst zu diesem Zeitpunkt erfuhr auch das deutsche Volk über Presse, Funk und andere Kommunikationsmittel von der Flucht Netajis aus Indien und der "Sympathie" mit der die faschistische Regierung seinen Kampf verfolge. Die Vorbereitungen dazu liefen seit der Ankunft Boses in Berlin am 28. März 1941.

Subhas Chandra Bose wurde in Berlin seit längerem erwartet. Die Verhandlungen mit der Sowjetregierung über die Durchreiseerlaubnis liefen seit Anfang Februar 1941. Somit ist die Annahme begründet, daß sich die faschistische Regierung, insbesondere das Auswärtige Amt, bereits bestimmte Vorstellungen über die Behandlung und den Einsatz einer solch hervorragenden Persönlichkeit im öffentlichen Leben Indiens gemacht hatte. Dafür spricht auch, daß im Auswärtigen Amt am 2. Februar 1941 eine ausführliche Aufzeichnung über die Person Boses und seine politische Stellung erarbeitet worden war.[15]

In diesem Lichte muß man die Behauptung von N.G. Ganpuley in Zweifel ziehen: "They did not know whether to be glad at his arrival and welcome him or to be cold and reject him."[16] Reichlich naiv mutet die legere Feststellung Furtwänglers, wissenschaftlicher Hilfsarbeiter in der Informationsabteilung des Auswärtigen Amtes, an: "Die Nationalsozialisten, der törichte Ribbentrop an der Spitze, hatten natürlich keine Ahnung, was mit dem seltsamen Mann aus dem Morgenland anzufangen sei - ob man ihn als verbündeten Orientprinzen zur Stärkung der Siegeszuversicht dem deutschen Volke zeigen, oder man ihn als Gauleiter des zu erobernden Indien 'auf Eis legen' solle."[17] S.Ch. Bose, den Faschisten längst gut bekannt, kam keinesfalls "völlig unerwartet"[18].

Zunächst wurde Bose, alias Exzellenz Mazotta, im Berliner Hotel "Excelsior" einquartiert[19], später wies man ihm eine Villa in Charlottenburg 2, Sophienstraße 6/7, als Wohnsitz zu.[20] Die Behauptung Mookerjees, "als Subhas nach Deutschland kam, begegneten ihm die Deutschen zuerst höchst argwöhnisch und hielten ihn mehrere Monate lang in seinem Hotel unter Hausarrest"[21], wird durch die Tatsache widerlegt, daß er im April nach Wien reisen durfte und sich im Mai mehrere Wochen in Rom aufhielt. Zutreffend ist aber, daß Netaji bei seinen Bemühungen, möglichst bald zu festen Abmachungen mit der damaligen deutschen Regierung zu kommen, auf eine zögernde und hinhaltende Verhandlungsführung stieß. Das erklärt sich ohne weiteres daraus, daß die deutschen Faschisten gerade zu dieser Zeit mit dem Scheitern des Gailani-Putsches im Irak eine böse Schlappe einstecken mußten und nun offenen Erklärungen über die Unterstützung nationaler Bewegungen im feindlichen Einflußgebiet auswichen. Außerdem waren die von ihnen zunächst gestellten Bedingungen für den indischen Patrioten unannehmbar, so daß sich dieser sogar zu der sehr aufschlußreichen Bemerkung genötigt sah, er habe seinen Kopf riskiert, um nach Deutschland zu kommen, er werde nicht zögern, ihn erneut zu riskieren, um nach Indien zurückzukommen.[22] Die deutsche Führung war vollauf mit der Vorbereitung des Überfalls auf die Sowjetunion beschäftigt und schob vor dem Abzeichnen der erhofften Erfolge eine Entscheidung in der indischen Frage hinaus.

Die Betreuung Boses wurde in die Hände des Legationsrates im Auswärtigen Amt Adam Trott zu Solz, der als Kenner Indiens und der indischen Mentalität galt[23], und des Legationssekretärs Schlobies[24] gelegt. Furtwängler behauptet, er habe im Auftrage Trotts Aussprachen mit Bose über dessen Vorstellungen und Wünsche geführt. Die saloppen Belehrungen über Grundsatzfragen der Indienarbeit von deutschem Boden aus, deren er sich rühmte, erscheinen jedoch wenig glaubhaft, zumal sich Furtwängler offensichtlich sehr bemühte, damit seinen "Antifaschismus" ins rechte Licht zu rücken.[25]

Die faschistische Regierung verfügte sofort die strengste Geheimhaltung von Boses Aufenthalt in Deutschland, um die dieser in einer Unterredung mit Woermann, dem Leiter der Politischen Abteilung des Auswärtigen Amtes, selbst gebeten hatte. Bose erklärte damals, falls es zu einem Übereinkommen mit der deutschen Regierung über ein Aktionsprogramm komme, sei er bereit, in Deutschland zu bleiben und den Kampf von hier aus zu

führen. Im anderen Falle habe er jedoch die Absicht, sich in das indisch-afghanische Grenzgebiet zu begeben und von dort aus in Aktion zu treten. Sein Aufenthalt in Deutschland müsse daher bis zur Entscheidung dieser Frage geheimgehalten werden, weil ihm sonst sein Kampf auf indischem Boden erschwert werde.[26] In der Folgezeit fehlte es nicht an Anregungen, Bose an die Öffentlichkeit treten zu lassen. Schon im Juli 1941 empfahl der deutsche Gesandte in Kabul, Pilger, unter Hinweis auf den deutsch-sowjetischen Krieg, Bose auftreten zu lassen, "um weitere Einbuße seines Prestiges und Einflusses zu verhindern".[27] Im November wurde in Delhi offiziell bekanntgegeben, Bose sei "zum Feinde übergegangen", halte sich in Berlin oder Rom auf und bereite als indischer "Quisling" die Bildung einer Fünften Kolonne und den Einfall in Indien vor.[28] Daraufhin regte auch die italienische Seite an, das Geheimnis um Bose zu lüften, da dessen Anhänger in Indien sonst seinem weiteren Schweigen entnehmen könnten, er sei mit ihren sowjetfreundlichen Tendenzen einverstanden.[29] In einem Schreiben an den in Rom lebenden Inder Iqbal Schedai vom 21. November 1941 beschwerte sich Subhas Chandra Bose, im italienischen Rundfunk seien -entgegen den Abmachungen- Andeutungen über seine Anwesenheit in Deutschland gemacht worden.[30] Schließlich forderten aber auch seine Freunde und Anhänger in Indien immer dringlicher sein öffentliches Auftreten. Dessen ungeachtet erfolgte bis zum 27. Februar 1942 keine Verlautbarung aus Deutschland. Die deutschen Faschisten gedachten eine solche Bekanntgabe als großen Trumpf zum gegebenen Zeitpunkt auszuspielen. Dessen Wahl war abhängig von den Ergebnissen der faschistischen Kriegführung gegen die Sowjetunion und in Afrika, vom Kriegseintritt Japans und von den Entwicklungen in Indien selbst. Aus verschiedenen Eintragungen in Goebbels' Tagebuch ergibt sich, daß sich die Faschisten zunächst von Boses Wirksamkeit aus der Anonymität mehr Erfolg versprachen. "Es ist sehr gut", schrieb Goebbels, "daß Bose vorläufig aus der anonymen Versenkung agitiert. Es wird immer noch ein geeigneter Zeitpunkt kommen, an dem wir mitteilen können, daß er sich unter uns befindet...Bose arbeitet vorzüglich, und ich bin froh, daß ich vorläufig nicht zugelassen habe, daß sein Inkognito gelüftet wird...Boses Propaganda, die von Berlin aus geleitet wird, ist den Engländern außerordentlich unangenehm...."[31]

Subhas Chandra Bose war vom ersten Tage seines Aufenthalts in Deutschland an unablässig bestrebt, zusammen mit seinen Landsleuten eine nationale, von den Plänen der deutschen Regierung unabhängige Politik zu betreiben. Gerade dieser Fakt ist es, der den während des Krieges erhobenen Vorwurf, er sei der "indische Quisling", entkräftet. Bose glaubte, ohne Einmischung der faschistischen Behörden arbeiten und sich von den Einflüssen des Faschismus freihalten zu können. Mookerjee berichtete über eine Unterhaltung, die er mit Bose darüber führte: "'Aber wie könnten die Nazis unsere Freunde sein?' warf ich ein. Subhas erwiderte, daß man kein Nazi zu sein brauche, um von den Nazis Hilfe zu erlangen. Sie wären in der Tat bereit, die indische Unabhängigkeitsbewegung zu unterstützen. Ich war davon nicht überzeugt, aber Subhas machte mir klar, daß internationale Politik nichts mit Ideologie zu tun habe. 'Wir haben mit den Nazis nichts gemein, das ist wahr. Aber warum sollte uns das hindern, von ihnen praktische Hilfe anzunehmen. Vorausgesetzt natürlich, daß sie nicht versuchen, sich in unsere Arbeit einzumischen oder uns nazistisch zu beeinflussen.'"[32] In einer Erklärung, die Bose über den Rundfunk abgab, hieß es: "In dieser schicksalsschweren Stunde der indischen Geschichte wäre es falsch, sich von ideologischen Betrachtungen und Rücksichten hinreißen zu lassen. Die innere Politik von Deutschland, Italien oder Japan kümmert uns nicht, sie ist Angelegenheit dieser Länder."[33] Sowohl Mookerjee als auch Ganpuley berichteten von einem wachen und wachsenden Mißtrauen Boses gegenüber Deutschland, Italien und Japan. Dem widersprechen scheinbar öffentliche Erklärungen, die Bose bei verschiedenen Gelegenheiten abgab. In seiner zweiten Rundfunkrede an seine Landsleute in Indien am 13. März 1942 sagte er u.a.: "Die Achsenmächte aber haben ihrerseits ihre Sympathie für die indische Unabhängigkeit erklärt. Sie haben nicht den geringsten Wunsch, Indien anzugreifen."[34] Einschränkend fuhr Bose dann fort: "Sie wollen nur die britischen militärischen Stützpunkte in Indien zerstören, ohne die der Krieg nicht zu einem siegreichen Abschluß gebracht werden kann..."[35] Diesen und ähnlichen Erklärun-

gen darf man wohl kein zu großes Gewicht beimessen, insofern sie unter den gegebenen Umständen und in dieser Weise abgegeben werden mußten, nachdem man sich einmal auf eine Zusammenarbeit mit der Achse eingelassen hatte. Netaji war fest davon überzeugt, im Falle eines Sieges der Gegner Englands die Unabhängigkeit Indiens erreichen und auch sichern zu können. Allerdings - so meint der Verfasser - unterschätzte er die Gefährlichkeit eines Paktes mit den aggressivsten Kräften des Imperialismus und kam zu dem Trugschluß, daß man die Innenpolitik von der Außenpolitik trennen könne. "Die innere Politik des Freien Indiens ist eine Angelegenheit des indischen Volkes, während die äußere Politik eine Frage der Kollaboration mit den Feinden Großbritanniens ist. Während ich für volle Kooperation mit den Dreierpaktmächten in den Fragen der Außenpolitik eintrete, so stehe ich fest auf dem Standpunkt, daß, was seine nationalen Probleme betrifft, Indien absolute Selbstbestimmung haben muß. Ich werde nie eine Einmischung in die inneren Angelegenheiten des freien indischen Staates dulden. Es darf niemand den Fehler machen, zu glauben, daß äußere Zusammenarbeit mit den Dreierpaktmächten bedeutet, daß man ihnen die Herrschaft über unsere inneren Angelegenheiten zuerkennt oder auch nur den Einfluß ihrer Ideologien auf unser Volksleben duldet."[36]

Die deutschen Faschisten konnten, das lag im Wesen des Faschismus begründet, einer nationalen Bewegung keine uneigennützige Hilfe leisten, wie auch die sogenannte "Entwicklungshilfe" des Neokolonialismus niemals selbstlos sein kann. Die Praxis bewies das auch im Falle Indien. Infolge der militärischen Niederlage Deutschlands und der anderen Aggressorstaaten und ihres völligen Zusammenbruchs wurden die negativen Auswirkungen der Kooperation nur nicht voll sichtbar. Mookerjee und mit ihm sicher auch andere indische Patrioten, die damals in Deutschland arbeiteten, erkannten das Risiko und die Fragwürdigkeit ihrer Verbindung mit dem Hitlerstaat. "Wir billigten zwar den Nationalsozialismus nicht und keiner von uns fühlte sich von ihm angezogen. Und doch waren wir, ob wir es wollten oder nicht, zu gemeinsamer Arbeit mit den Deutschen gezwungen. Subhas' Theorie, 'der Feind Englands ist unser Freund', stimmte, solange dieser Feind politische Grundsätze vertrat, denen wir zustimmen konnten. Aber unsere ganze politische Einstellung richtete sich gegen alles, wofür Nazideutschland eintrat."[37]

Die staatlichen Organe Hitlerdeutschlands mischten sich natürlich und sogar recht offen in die Angelegenheiten Boses und seiner Freunde ein. Die Inder waren nicht nur finanziell und materiell in jeder Beziehung abhängig. Alle Verhandlungen und Verbindungen liefen über das im Herbst 1941 eingerichtete "Sonderreferat Indien" beim Auswärtigen Amt. Keine Publikation konnte erscheinen, keine Rundfunksendung konnte ausgestrahlt werden, keine Unternehmung sonstiger Art in die Wege geleitet werden, ohne daß die zuständige deutsche Kontrollinstanz in Kenntnis gesetzt wurde und ihr Plazet vorlag. Die Gestapo überwachte jeden Schritt der Inder, hörte ihre Telefongespräche ab und ließ Bose durch ausgesuchte "Hausangestellte" überwachen.[38] Verständlicherweise nahmen Bose und seine Mitarbeiter derartige Eingriffe nicht widerspruchslos hin und waren in jeder Weise bemüht, sich Handlungsfreiheit zu verschaffen. Daher war der Umgang mit ihnen für die Beauftragten des Auswärtigen Amtes nicht leicht. In einer für Woermann bestimmten Vorlage Trotts vom 16. Juni 1942 heißt es auch: "Herr Assmann hat sich während meiner Betreuung der Indien-Propaganda auf Grund seiner langjährigen Zusammenarbeit mit indischen Geschäftspartnern in Indien als der einzige Mitarbeiter erwiesen, der auf die Dauer den schwierigen psychologischen Voraussetzungen enger Zusammenarbeit mit Indern und Bose im besonderen entsprach. Es ist hierzu eine außergewöhnliche Geduld und Zähigkeit notwendig..."[39]

Eine Kardinalfrage für Bose und die Seinen war der Erlaß einer offiziellen deutschen Erklärung über die Anerkennung der Unabhängigkeit Indiens. Bose selbst bestand von Anfang an auf einer solchen Erklärung als Grundlage einer Zusammenarbeit. In seiner ersten Unterredung mit Woermann am 3. April 1941 schlug er die Übernahme bestimmter Garantien gegenüber Indien durch die Achsenmächte vor.[40] Bei späteren Gelegenheiten kam er immer wieder auf dieses Anliegen zurück. Sowohl die deutschen als auch die italienischen Behörden fanden sich nicht zur Abgabe der gewünschten Erklärung bereit. Das Unabhängig-

keitsstreben der Inder war ihnen im Grunde genommen völlig gleichgültig. Zu einer Deklaration in mehr oder weniger verklausulierter Form hätte man sich vielleicht bereitgefunden, wenn deutsche Streitkräfte an den Zugangswegen zu Indien aufgetaucht wären. Mit welcher Berechnung und mit welchem Zynismus die Faschisten die den Indern so wichtige Frage behandelten, geht aus einer Tagebucheintragung Cianos vom 6. Juni 1941 hervor: "Ich empfange Bose, den Führer der indischen Aufstandsbewegung. Er möchte, daß die Achse eine Erklärung zugunsten der indischen Unabhängigkeit abgeben möge, aber in Berlin hat man seine Vorschläge mit großer Zurückhaltung angehört. Auch wir können uns nicht zu sehr kompromittieren, vor allem weil es nicht klar ist, wieviel Kredit man diesem Jüngling zugestehen kann. Die Erfahrungen der Vergangenheit haben eher bescheidene Resultate ergeben."[41]

Als Subhas Chandra Bose am 29. November 1941 von Ribbentrop, dem faschistischen deutschen Außenminister, zu einer zweiten Unterredung empfangen wurde, stand auch die Frage einer deutschen Indienerklärung auf der Tagesordnung. Aus der Aufzeichnung über diese Unterredung ergibt sich, daß Ribbentrop ganz offen die Abgabe einer Erklärung -von deren Inhalt war dabei nicht einmal die Rede- davon abhängig machte, daß Indien in den Zugriff der deutschen Armeen geraten würde. Es heißt darin: "Die deutsche Politik halte nichts von Erklärungen, hinter denen keine Macht stehe, weil möglicherweise das Gegenteil der gewünschten Wirkung eintreten könne." Ribbentrop spielte auf die Ereignisse im Irak und in Syrien an: "Man wolle es in Deutschland vermeiden, einen Schritt zu tun, der wieder bestimmte Kreise zu unüberlegten Handlungen hinreißen könne. Wenn man in der Lage sei, und dies sei nicht mehr weit hin, hinter eine Erklärung Druck zu setzen, dann werde man vorgehen. Einstweilen wolle man, z.B. für die Araber, jede Propaganda betreiben, aber keine Erklärung abgeben. Bei Indien lägen die Dinge nicht ganz analog, doch solle man auch dort vorsichtig vorgehen und erst dann Konkretes sagen, wenn ein Erfolg abzusehen sei, z.B. wenn deutsche Truppen den Kaukasus überschritten hätten."[42]

Kurz vor und unmittelbar nach dem Kriegseintritt Japans am 7. Dezember 1941 wurde die Frage einer Erklärung über die indische Unabhängigkeit erneut und noch dringlicher als vorher angeschnitten. Der deutsche Gesandte in Bangkok, Thomas, telegraphierte am 6. Dezember an das Auswärtige Amt, man müsse dem "Angstgefühl vor bevorstehendem deutschen Einmarsch in Indien" unter der indischen Bevölkerung begegnen. Sein Vorschlag: "Betonung im Hindostan-Dienst, daß Deutschland Besetzung Indiens mit deutschen Truppen nicht beabsichtige, keine territorialen Ansprüche in Indien habe und zukünftige Unabhängigkeit Indiens anerkenne..."[43] Die deutsche Botschaft in Rom meldete am 22. Dezember 1941 in Widergabe einer italienischen Stellungnahme: "Indische Persönlichkeiten in Rom und Berlin" bitten "nachdrücklichst um Veröffentlichung einer Erklärung...des Inhalts, daß Befreiung und Unabhängigkeit Indiens eines der Kriegsziele der Achsenmächte sei."[44] In Übereinstimmung mit den deutschen Auffassungen erklärte das italienische Außenministerium dazu, "man halte es für zweckmäßig, derartige Erklärungen erst zu einem späteren Zeitpunkt abzugeben." Erst müsse die neue Lage nach dem Kriegseintritt Japans geprüft werden.[45] Am 24. Dezember 1941 übersandte die Botschaft in Rom eine Aufzeichnung Schedais, in der dieser schrieb: "Nach erfolgter Kriegserklärung Japans an England ist es nunmehr dringend erforderlich, daß die Achsenmöchte und Japan ihre Absichten betreffs Indien bekanntgeben. Ein weiterer Aufschub ist für beide Teile und auch für Indien höchst nachteilig. Die britische Propaganda ist bereits dabei, die guten Absichten der Dreimächtepartner dahin zu entstellen, daß die Achsenmächte und Japan Indien besetzen wollen."[46] Schedai erkannte die Gefahr, die seinem Lande in Gestalt eines japanischen Einmarsches drohte. "In ein oder zwei Monaten werden ganz Malesien und ein großer Teil Burmas von den Japanern besetzt werden. Wenn sie in gleicher Weise weiter vorrücken, werden sie versuchen, ihre Truppen in Bengalen und Madras zu landen. Nichts wird sie davon zurückhalten können. Sollten sie jedoch irgendeine Provinz des Landes erobern, ohne die Unabhängigkeit Indiens zu garantieren, ist die Situation eine völlig andere. In diesem Fall können die Achsenmächte ihren Orientpartner nicht dazu zwingen, das eroberte Land nicht zu annektieren."[47]

Noch vor Jahresende 1941 kam es zu einem Meinungsaustausch zwischen Berlin, Rom und Tokio. Als der deutsche Botschafter in Rom, von Mackensen, am 1. Dezember drahtete, Schedai habe mitgeteilt, die japanische Botschaft in Rom habe ihre Mitarbeit in der indischen Frage angeboten und sei bereit, "sofort nach Ausbruch des Krieges zwischen Japan und Großbritannien Erklärung über indische Unabhängigkeit abzugeben"[48], wandte sich das Auswärtige Amt umgehend an die deutsche Botschaft in Tokio: "Es scheint uns dringend erwünscht, daß eine japanische Erklärung über die indische Unabhängigkeit sowohl dem Inhalt wie dem Zeitpunkt nach mit uns und Italien abgestimmt wird. Bitte dies dortiger Regierung mitteilen."[49] Das japanische Außenministerium ließ daraufhin offiziell übermitteln, die in Frage stehende Äußerung gegenüber Schedai habe privaten Charakter getragen. Man beabsichtige, die indische Frage zu studieren.[50] Die japanische Regierung ließ dann später erklären, sie halte eine gemeinsame Erklärung erst dann für zweckmäßig, wenn japanische Truppen in der Lage seien, die nationale Bewegung in Indien "tatsächlich wirksam zu unterstützen", man müsse eine Wiederholung der Ereignisse im Irak vermeiden. Eine Erklärung bezwecke vor allem, die Inder über die Absichten der Dreierpaktmächte bezüglich Indiens "in jeder Weise zu beruhigen". Die japanische Regierung, hieß es weiter, "denke wohl weniger an klare Unabhängigkeitserklärung für Indien als an gemeinsame deutsch-italienisch-japanische Erklärung des Inhalts, daß Dreierpaktmächte Entscheidung über künftiges Schicksal Indiens ausschließlich und ohne jede Einschränkung indischem Volk selbst überlassen."[51] Damit wurde unverblümt zum Ausdruck gebracht, daß man den Japanern zutraute, eine Marionettenregierung nach thailändischem oder philippinischem Muster in Indien zu arrangieren, die sich der "ostasiatischen Wohlstandssphäre" Japans angliederte.

Es kam also zu keiner Einigung zwischen den Aggressorstaaten und zu keiner Erklärung über Indien, weder zu einer gemeinsamen, noch zu einer einseitigen. Bose, so schrieb Ganpuley, erhielt alles, was er wünschte, mit Ausnahme einer Erklärung über die Unabhängigkeit Indiens.[52]

Es dürfte wohl keinem Zweifel unterliegen, daß die Verzögerung einer deutschen Erklärung über die Unabhängigkeit Indiens und damit ihre faktische Verweigerung zu einem erheblichen Teil dazu beigetragen hat, noch vorhandene Illusionen über die wahren Absichten der deutschen Faschisten gegenüber Indien langsam aber sicher abzubauen. Subhas Chandra Bose verließ im Februar 1943 enttäuscht Deutschland, um den Kampf mit japanischer Unterstützung an der indischen Peripherie fortzusetzen.

Anmerkungen

1 Siehe H. Tillmann, Deutschlands Araberpolitik im zweiten Weltkrieg, Berlin 1965; J. Glasneck, I. Werner: Türkei und Afghanistan - Brennpunkte der Orientpolitik im zweiten Weltkrieg, Berlin, 1968; G. Selter: Zur Indienpolitik der faschistischen deutschen Regierung während des zweiten Weltkrieges, Leipzig 1965 (Philos. Diss.).

2 Über die abenteuerliche Flucht Boses von Indien nach Deutschland gab neuerdings Bhagat Ram Talwar einen ausführlichen Bericht. Siehe Blitz vom 9., 16., 23., 30.3., 6.4.1968.

3 Die Unternehmungen des deutschen Faschismus im nah- und mittelöstlichen Raum, von der Türkei bis nach Ägypten und Afghanistan, waren geeignet, eine zweite Operationsbasis gegen die Sowjetunion zu schaffen, kriegswichtige Rohstoffe zu sichern, den britischen Einfluß im indischen Vorfeld zu beseitigen und die Voraussetzungen für einen neuen deutschen "Alexanderzug" nach Indien zu sichern. Alle Expansionspläne für diese Gebiete wurden im Vorgriff auf den erwarteten militärischen Zusammenbruch der Sowjetunion im Verlaufe der Sommeroffensive des Jahres 1942 und den Erfolg der

parallel laufenden Angriffe Rommels von Nordafrika aus gegen Ägypten und den Suezkanal entworfen. Sie fanden ihren Niederschlag in einer Reihe von Weisungen Hitlers, Studien und Denkschriften. Im Hinblick auf Indien sind dabei vor allem zu nennen: der Entwurf der Seekriegsleitung "Absichten für die Weiterführung des Krieges nach der Beendigung des Ostfeldzuges" vom 8. August 1941 und die Weisung Nr. 41 vom 5. April 1942.

4 Siehe G. Mookerjee, Labyrinth Europa, Düsseldorf 1956, S. 129.
5 Siehe Deutsches Zentralarchiv Potsdam (im folgenden zitiert: DZA). Auswärtiges Amt 48 007.
6 Ebenda. Bl. 61.
7 Ebenda. Bl. 142.
8 Siehe Vossische Zeitung vom 1.5.1918.
9 DZA. Auswärtiges Amt 48 065. Bl. 11.
10 DZA. Auswärtiges Amt 48 064. Bl. 3.
11 Siehe DZA. Auswärtiges Amt 48 065. Bl. 11.
12 Ebenda. Bl. 12; siehe auch ebenda. Bl. 66, 84.
13 H. Toye, Subhash Chandra Bose (The Springing Tiger). Bombay, Calcutta, New Delhi, Madras 1962, S. 68.
14 Siehe E. Kordt, Wahn und Wirklichkeit, Stuttgart 1947, S. 276, 279 f.; K. von Tippelskirch, Geschichte des zweiten Weltkrieges, Bonn 1954, S. 112; W. Anger, Das Dritte Reich in Dokumenten, Frankfurt a.M., 1957, S. 153.
15 Siehe Documents on German Foreign Policy 1918 - 1945. Series D (1937 - 1945). Vol. XII: The War Years. February 1 - June 22, 1941, London 1962, S. 443.
16 N.G. Ganpuley, Netaji in Germany, Bombay 1959, S. 27.
17 F.J. Furtwängler: Männer, die ich sah und kannte, Hamburg 1951, S. 198.
18 Netaji in Germany, S. 34.
19 Siehe Männer, die ich sah und kannte, S. 198.
20 Siehe DZA. Auswärtiges Amt 48 004. Bl. 139.
21 Labyrinth Europa, S. 120.
22 Netaji in Germany, S. 19.
23 Siehe Labyrinth Europa, S. 119 ff.
24 Siehe Documents on German Foreign Policy, S. 444.
25 Siehe Männer, die ich sah und kannte, S. 199 f.
26 Siehe die Aufzeichnung Woermanns über die Unterredung mit Bose am 12. April 1941, in: Documents on German Foreign Policy, S. 527 f.
27 DZA. Auswärtiges Amt 48 064. Bl. 8.
28 Siehe DZA. Auswärtiges Amt 48 065. Bl. 84, 85.
29 Siehe ebenda. Bl. 107.
30 Siehe ebenda. Bl. 71 (Handschreiben Boses an Schedai vom 21.11.1941).
31 L.P. Lochner (Hrsg.): Goebbels Tagebücher aus den Jahren 1942-43 mit anderen Dokumenten, Zürich 1948, S. 109, 120, 139.
32 Labyrinth Europa, S. 124.
33 Azad Hind, Jg. 1942, H.5-6, S. 7.
34 Ebenda. H.3-4. S. 11.
35 Ebenda.
36 Ebenda. H.5-6. S. 7.
37 Labyrinth Europa, S. 124.
38 Siehe ebenda. S. 125, 131.
39 DZA. Auswärtiges Amt 48 004. Bl. 123 f.
40 Siehe Documents on German Foreign Policy, S. 442 f.
41 Graf Galeazzo Ciano: Tagebücher 1939 - 1943, Bern 1946, S. 332.
42 DZA. Auswärtiges Amt 48 065. Bl. 113 ff.
43 Ebenda. Bl. 129 f.

44 Ebenda. Bl. 158.
45 Siehe ebenda.
46 Ebenda. Bl. 167.
47 Ebenda.
48 Ebenda. Bl. 110.
49 Ebenda. Bl. 132.
50 Siehe ebenda. Bl. 143.
51 Ebenda. Bl. 291 f.
52 Siehe Netaji in Germany, S. 19.

Summary

Some Problems of Fascist Germany's Policy towards India from the Beginning of the Second World War to the Beginning of 1942

During the Second World War, as in the First, German imperialist leaders developed definite ideas about including India in their own military strategy and tactics. Under the pretext of unselfish aid, they tried to exploit for their own ends the aspirations of the Indian nation towards independence and the discontent of a section of the Indian nationalists with the results hitherto achieved in the struggle for freedom. A military alliance with Germany - the worst enemy of their direct oppressor - seemed to many Indian patriots to be the best way to national independence. But Subhas Chandra Bose, who was in Germany after March 1941, soon realised that such a cooperation with aggressive German imperialism would be questionable. His efforts to obtain a guarantee of Indian sovereignty and independence in the event of victory by the Axis Powers met with failure. The fascist German government refused this under various pretexts, and declared the moving up of German military forces to the Indian frontier and a German invasion of India to be one of its objectives after conquering the Soviet Union. India was not directly included in German operative planning before the spring of 1941. In the early phase the main emphasis in Germany's India policy was on propaganda to incite the Indian people to open resistance to the British Power in order to weaken the economic and military position of Great Britain. The period between Netaji's arrival in Berlin and early 1942 was a period of preparation for an intensive German-India policy which opened with Netaji's public appearance in Germany.

Diethelm Weidemann

Kolonialmacht und demokratische Bewegung in Indien 1945/46

Von allen um ihre Unabhängigkeit kämpfenden Ländern fand Indien in den ersten Nachkriegsjahren das weitaus größte Interesse der internationalen Öffentlichkeit. Das resultierte einmal aus der Schlüsselstellung Indiens innerhalb des Britischen Empire und zum anderen aus der Komplexität der inneren Probleme dieses Landes.

Im Unterschied zu Südostasien war die letzte Phase des antikolonialen Kampfes in Indien vor der Erringung der politischen Unabhängigkeit durch nichtbewaffnete Aktionen, die stufenweise Paralysierung der organisierten Befreiungsbewegung durch den Kommunalismus und die eindeutige Führungsposition der bürgerlich-nationalistischen Kräfte gekennzeichnet. In Indien gelang es dem demokratischen Flügel der Nationalbewegung nicht, zum ausschlaggebenden Faktor zu werden und eine Einheitsfront von unten zu schaffen. Das unmittelbare Ergebnis des langjährigen Befreiungskampfes war daher ein Kompromiß zwischen der nationalen Bourgeoisie und der Kolonialmacht, die Erlangung der politischen Selbständigkeit auf dem Verhandlungswege.

Die britischen Nachkriegspläne für Indien (1945)

Obwohl Siegermacht, ging Großbritannien geschwächt aus dem Krieg hervor. Die allgemeinen Aspekte dieser Tatsache bedürfen hier keiner Erörterung. Für die Position des britischen Imperialismus gegenüber "seinen" Kolonien bedeuteten sie im wesentlichen, daß sein Vorkriegspotential nicht mehr zum Einsatz gegen die Befreiungsbewegung disponibel war. Im konkreten Falle Süd- und Südostasien kamen die weitreichenden politischen, sozialen und ideologischen Folgen der japanischen Aggression hinzu und machten die Wiederherstellung des status quo ante unmöglich.

Die herrschenden Kreise Englands gingen von der These aus, daß die Behauptung der Großmachtstellung die Erhaltung des Empire bedingte.[1] Diese Aufgabe war angesichts der wirtschaftlichen und finanziellen Zerrüttung Großbritanniens und infolge des doppelten Drucks - durch die nationale Befreiungsbewegung und die Expansion des USA-Imperialismus - aus eigener Kraft nicht zu bewältigen. Die britische Regierung suchte daher seit 1945/46 nach politischen Lösungen, die nicht mit den ökonomischen Interessen der Londoner City kollidierten. "Beeindruckt von dem mächtigen Aufschwung der nationalen Befreiungsbewegung in den Kolonien Englands hat dieses unter kritischer Abschätzung seiner Kräfte und Möglichkeiten den Weg eingeschlagen, seine Politik einigen Besitzungen gegenüber teilweise zu ändern, wobei es hoffte zu halten, was noch zu halten war."[2]

Vor diesem Hintergrund muß man die Empirepolitik der 1945 an die Macht gekommenen Labour Party und ihre spezifische Taktik in Indien sehen, die sich kaum von der Linie der Tories unterschied. Lediglich eine kleine Fraktion von Unterhausabgeordneten wie u.a. Sorenson und Sloan war für eine entschlossene und demokratische Politik gegenüber den Kolonien.[3]

Patrick Gordon Walker legte den Inhalt der offiziellen Labourpolitik in schöner Offenheit dar: "Das Ziel der Labour-Regierung ist die Rettung des Empire. Das wird erreicht werden, indem Indien, Burma und Ceylon den Status der Selbstregierung erhalten und versucht wird, sie innerhalb des Empire zu halten. Wenn das gelingt, wird das Empire in der Tat sehr mächtig sein."[4] Es ist daher kaum erstaunlich, daß auch Englands "Sozialisten" die Förderung der indischen Reaktion zum Angelpunkt ihrer Indienpolitik machten. Am 14. Juni 1945 begann in Simla eine Konferenz der angloindischen Regierung mit den amtierenden und ehemaligen Chefs der Provinzialregierungen sowie den Führern der großen

Parteien über die Zukunft Indiens. Ihr eigentlicher Zweck war ein Übereinkommen mit dem Indischen Nationalkongreß (INC), das ihn von der antikolonialen Bewegung trennte und einen Kompromiß im englischen Sinne ermöglichte.[5] Verhandlungsgrundlage war eine gleichfalls am 14. Juni abgegebene Erklärung des Indiensekretärs, die im wesentlichen eine Wiederholung der Cripps Offer von 1942 war, darüber hinaus eine indische Regierung vorschlug, die aus Hindus, Moslems und anderen Gruppen im Verhältnis 40:40:20 bestehen sollte.[6] Diese an sich praktikable Möglichkeit zur Bildung einer provisorischen nationalen Regierung[7] wurde in der Folgezeit für die Allindische Moslemliga (AIML) der Anlaß, die Konferenz zu sprengen, da sie durch den Anspruch auf alle Moslemsitze in der Regierung[8] jede weitere Diskussion blockierte. Hier zeigten sich in aller Deutlichkeit die Auswirkungen der während des Krieges künstlich kultivierten Zweinationentheorie. Am 14. Juli brach Vizekönig Lord Wavell die sinnlos gewordene Konferenz ab.

Großbritannien hatte sein unmittelbares Ziel zwar nicht erreicht, aber doch Klarheit über die einzuschlagende Taktik gewonnen. Es erwies sich, daß der Graben zwischen INC und Moslemliga fast unüberbrückbar geworden und daher keine nationale Einheitsfront zu befürchten war. Gleichzeitig wurde deutlich, daß beide Parteien zur Erreichung ihres politischen Endzieles Englands Hilfe suchten und brauchten.[9]

Die erste Auswirkung des Wahlsieges der Labour Party, von dem sich der INC viel erhoffte,[10] waren die Erklärungen Wavells über die neue Indienpolitik. Am 19. September 1945 kündigte er in einer Rundfunkrede Wahlen zu den Gesetzgebenden Versammlungen und die Schaffung einer Konstituante an,[11] seine Ausführungen ließen jedoch die unveränderte Linie Großbritanniens so deutlich werden, daß das All India Congress Committee (AICC) sie am 23. September als enttäuschend und vage bezeichnete.[12]

Im Herbst 1945 war damit zunächst die unfruchtbare und in der Konsequenz gefährliche Verfassungsdiskussion der Jahre 1939 - 1942 wieder im Gange, was Englands Intentionen durchaus entgegenkam.

Das Wachstum der sozialen und demokratischen Bewegung 1945/46

Die in den letzten Kriegsjahren sichtbar werdende Stärkung der demokratischen Bewegung hielt auch nach Beendigung des zweiten Weltkrieges an und wurde um die Jahreswende 1945/46 sogar zeitweilig zum bestimmenden Faktor der politischen Entwicklung in Indien und rückte die Verfassungsstreitigkeiten zwischen den bürgerlichen Parteien und England sowie die Kontroversen zwischen INC und Moslemliga vorübergehend in den Hintergrund.

Ihre konkrete Erscheinungsform war sehr vielgestaltig und schloß den Kampf der organisierten Arbeiter, die Bewegung der Bauernschaft, die nationalen Forderungen bestimmter Volksgruppen, die Reaktion der Massen auf die anhaltende britische Repressivpolitik und die Zersetzung der angloindischen Streitkräfte in sich ein.

Die Beendigung des Krieges brachte den werktätigen Massen Indiens keine fühlbare Erleichterung oder Verbesserung ihrer Situation. Die Ernährungslage blieb katastrophal[13] und führte in Verbindung mit der Steigerung der Lebenshaltungskosten um durchschnittlich 300 % (1938 = 100 %)[14] zur weiteren Senkung des Realeinkommens, die durch den stetigen Preisauftrieb gefährliche Ausmaße annahm. In Bengalen lag beispielsweise der gesetzliche Mindestlohn bei 46 Rupien, das amtlich errechnete Existenzminimum bei 71 Rupien - der Durchschnittslohn erreichte jedoch nur 24 Rupien.[15] Unter diesen Bedingungen nahm die soziale Unrast zu und schlug sich in zahlreichen Streiks nieder. Der organisierte Widerstand der Arbeiter wurde wesentlich durch die Stärkung ihrer Klassenorganisationen - des All India Trade Union Congress (AITUC) und der Communist Party of India (CPI) erleichtert. Diese gewannen an Boden, da sie eine klare Haltung zur Frage einer Agrarreform, einer grundlegenden Veränderung der Arbeits- und Sozialgesetzgebung und der Sicherung der Volksernährung durch Regierungsmaßnahmen einnahmen. Der AITUC und die CPI konnten auf Grund ihrer Linie 1945/46 erstmals auch größeren Einfluß in einer Reihe von Fürstenstaaten erzielen.[16]

Charakteristisch für die Streikkämpfe von 1945 - 1947 war nicht nur ihre rasch steigende Zahl, sondern ihre Dauer, Heftigkeit und die zunehmende Bedeutung von Generalstreiks ganzer Kategorien von Beschäftigten. Der allgemeine Streik der Post- und Telegraphenarbeiter im Juli 1946, die Sommerstreiks der Textilarbeiter von Berar und der Central Provinces, der Lehrer von Bombay, die großen Ausstände im Punjab sowie in den United Provinces fanden in ganz Indien stärkste Beachtung.[17] Ihren Höhepunkt erlebte diese Entwicklung mit den hartnäckigen Streiks der Eisenbahner der Southern India Railway und der North Western, die durch die Solidarität anderer Gewerkschaften die Regierung zum Nachgeben zwangen.[18] Die Mitgliederzahl des AITUC stieg im Verlauf der Kämpfe auf fast eine Million.[19] Bemerkenswert war fernerhin, daß es allein im Jahre 1947 216 politische Streiks gab.[20]

Tabelle 1 - Die Streikbewegung in Indien 1944 - 1947[21]

	Streiks	Streikende	verlorene Arbeitstage
1944	658	550.015	3.447.306
1945	820	747.530	4.054.499
1946	1.593	1.951.756	12.678.121
1947	1.811	1.840.784	16.562.666

Die Beschleunigung des Proletarisierungsprozesses in der indischen Landwirtschaft führte bereits während des Krieges zu einer wachsenden Bewegung unter den Bauern.[22] 1945/46 entwickelte sich unter der Führung des All India Kisan Sabha (AIKS) eine breite Skala von Protestaktionen gegen die überhöhten Pachtsätze, gegen die Dorfwucherer und die Landvertreibungen. Friedliche Demonstrationen, Pacht- und Steuerstreiks herrschten vor, wurden jedoch in einigen Gebieten von spontanen und organisierten Bauernerhebungen abgelöst. Die Zentren der Bauernbewegung waren Bengalen, Maharashtra (Bombay-Provinz), Bihar, der Punjab, die United Provinces und Südindien.[23] Das Ausmaß der Gärung wurde durch die Aktionen im heutigen Kerala und Andhra deutlich. Im Fürstentum Hyderabad erhoben sich die Bauern mit der Waffe in der Hand gegen die Feudalherrschaft für ihre soziale und nationale Freiheit. Unter Führung des AIKS, der CPI und der Andhra Mahasabha befreiten sich vorübergehend ca. 4 Millionen Menschen. Organe einer echten Volksmacht entstanden und leiteten eine Bodenreform ein, in deren Verlauf eine Million acres an die Bauern verteilt wurden.[24] Der nach seinem Zentrum benannte Telegana-Aufstand war nicht nur der bisherige Höhepunkt der indischen Bauernbewegung, er demonstrierte gleichzeitig überzeugend die gewaltigen revolutionären Potenzen, die in den Millionenmassen der indischen Kisans mobilisiert werden können.

Einen wesentlichen Aufschwung nahm 1945 - 1947 auch das Ringen der großen nationalen Gemeinschaften um die Sicherung ihrer national-kulturellen Entwicklung, wobei die Hauptforderungen Autonomie und die Vereinigung getrennter Bevölkerungsgruppen durch eine neue Verwaltungsgliederung und eine Grenzziehung nach ethnischen und sprachlichen Gesichtspunkten waren. Träger dieser Bewegungen waren vor allem die bereits weitgehend zu Nationen formierten Mahratten, Pandshabis, Bengalis, Andhras und Keralesen, wobei ihre jeweilige politische Zielsetzung und damit ihr Charakter erhebliche Unterschiede aufwiesen. Der Kampf um Groß-Andhra[25] und ein einheitliches Kerala (Aikya Kerala) wurde von den Massen für echte nationale Interessen geführt und fand die Unterstützung der Arbeiterklasse und ihrer Organisationen.[26] Im Punjab und in Bengalen nutzte dagegen die Moslemliga die Forderungen der Bevölkerung aus, um partikularistische Instinkte zu wecken und diese beiden wichtigsten Provinzen Indiens in einen künftigen Moslemstaat eingliedern zu können. Ausgehend von der Gesamtsituation Indiens muß jedoch an dieser Stelle festgestellt werden, daß die Autonomiebewegung, solange sie nicht mit der nationalen Befreiungsbewegung koordiniert war, bei aller historischen Berechtigung dem Kampf um die Unabhängigkeit nicht nützte und im Falle Punjab und Bengalen sogar schädlich war. Die Rechte der Nationalitäten

konnten und durften erst nach der Abschüttelung der Kolonialherrschaft zu einer vordergründigen Frage werden.

1945/46 wurde neben dem Kampf der Arbeiter, Bauern und Nationalitäten erneut die allgemeine demokratische Massenbewegung zu einem bedeutenden politischen Faktor. Obwohl in ihr gleichfalls die bisher genannten Triebkräfte wirksam wurden, war das auslösende Moment in erster Linie die fortdauernde englische Unterdrückungspolitik, vor allem die Prozesse gegen die Angehörigen der Indian National Army (INA).

Die INA genoß in Indien trotz ihres Kampfes an der Seite Japans durch ihre integre patriotische Haltung hohes Ansehen.[27] Die Kolonialregierung trug dem Rechnung, indem sie am 27. August 1945 eine Amnestie für die etwa 30.000 Überlebenden aussprach.[28] Die Eröffnung von Hochverratsprozessen gegen eine Reihe von Offizieren im September 1945[29] löste daher einen politischen Schock und nachfolgend eine ungeheure Erregung aus.[30] Die Verurteilung der ersten INA-Offiziere führte am 22. November in Calcutta zu Studentendemonstrationen, denen sich 100.000 Menschen anschlossen und die in Streiks und Barrikadenkämpfe übergingen. Die Armee wurde eingesetzt und stellte die "Ordnung" nach der Ermordung von vierzig Menschen wieder her.[31] Seit Dezember 1945 wurde die bis dahin spontane Volksbewegung von den bürgerlichen Parteien zu wahltaktischen Zwecken ausgenutzt.[32] So rückte der INC von seiner überwiegend negativen bzw. bestenfalls indifferenten Haltung gegenüber der INA ab und erklärte sie in einer Resolution des Working Committees vom 11. Dezember 1945 zu einer patriotischen Organisation und ihren verunglückten Führer S.C. Bose zum Nationalhelden.[33] Die Protestaktionen breiteten sich über ganz Indien aus und erschütterten beispielsweise vom 12. - 23. Januar 1946 Bombay.[34] Der Beginn eines weiteren Prozesses führte Mitte Februar einen neuen Höhepunkt herbei. Heftige Zusammenstöße in Calcutta, Bombay und Delhi forderten 46 Tote und mehr als 400 Verletzte.[35] Die angloindische Regierung erkannte die Gefahr einer allgemeinen Volksbewegung und verzichtete wenig später auf weitere Repressalien gegen die INA. Eine entscheidende Ursache für diesen Rückzug war dabei allerdings die veränderte Situation in den Streitkräften.

Zum ersten Male seit 1857 und 1930/31 begann die Indian Army ihren Charakter als sicherste Stütze der britischen Herrschaft zu verlieren. Die Indian Army entwickelte sich während des zweiten Weltkrieges aus einer Söldnertruppe zu einer Millionenarmee. Die sozialen und politischen Konsequenzen dieser Veränderung wirkten bis in das Offizierskorps hinein. Die indischen Soldaten und Offiziere erlebten voller Empörung, daß nach dem Kriege die Rassenschranke wiederum unübersteigbar wurde und Tausende von Kriegsfreiwilligen ohne jede soziale Sicherheit auf die Straße geworfen wurden. Das wachsende Nationalgefühl, das besonders seit 1945 durch die Ereignisse in Indonesien angesprochen wurde,[36] machte auch vor der Armee nicht halt. Immer mehr Soldaten begannen sich in erster Linie als Teil des indischen Volkes zu fühlen und waren nicht länger gewillt, Polizeifunktionen für die Briten zu erfüllen.[37] Obwohl sie im Kriege gegen die INA gekämpft hatten, lehnten sie die Rachemaßnahmen der Engländer entschieden ab.[38] Die Folgen dieser Prozesse waren eine allmähliche Zersetzung der Disziplin in der Armee[39] und in zunehmendem Maße Befehlsverweigerungen und Revolten. Ihren Kulminationspunkt erreichten sie im Flottenstreik, der gleichzeitig zum Höhepunkt der indischen nationalen Befreiungsbewegung in der Nachkriegszeit wurde.

Am 18. Februar 1946 traten 1500 Matrosen des Ausbildungslagers Talwar (Bombay) der Royal Indian Navy aus Protest gegen ihre unwürdige Behandlung durch englische Offiziere spontan in den Streik.[40] Am nächsten Tag schlossen sich sämtliche in Bombay stationierten Schiffe und das Gros der Landtruppen an. Auf den Schiffen wurde der Union Jack eingeholt und die Fahnen des INC, der CPI und der Moslemliga gehißt. 10.000 Soldaten versammelten sich in Talwar. Alle schwimmenden Einheiten entsandten einen Vertreter ins Zentrale Flottenstreikkomitee (Central Naval Strike Committee).[41]

Das Streikkomitee wählte M.S. Khan zum Vorsitzenden und übermittelte dem Oberkommando am 20. Februar die Forderung der Matrosen: Freilassung aller politischen Gefangenen, Maßregelung der rassistischen Offiziere im Talwar Camp, Abzug aller indischen

Truppen aus Indonesien, Abrüstung auf den Vorkriegsstand, bessere Verpflegung.[42] In der Zwischenzeit dehnte sich die Erhebung auf die Matrosen und Landtruppen in Poona, Karachi, Madras, Delhi, Calcutta und Santa Cruz aus.[43] Die Stäbe in Delhi und London hatten die Ereignisse in Bombay zunächst nicht ernst genommen, begannen nun aber ein neues 1857 zu fürchten. Am 21. Februar griffen von Panzern unterstützt englische Truppen die Castle Barracks in Bombay an, da indische Einheiten sich weigerten, auf ihre Landsleute zu schießen. Nach siebenstündigem Kampf wandten sich die Streikenden an die Bevölkerung. 300.000 Arbeiter traten in den Streik, die Geschäfte wurden geschlossen und große Demonstrationszüge näherten sich dem Hafen. Als die Briten das Feuer eröffneten, wurden sie von der Flotte unter Beschuß genommen. Diesen Ereignissen folgte am 22. Februar 1946 in Bombay ein allgemeiner Generalstreik sowie Streiks in vielen anderen Städten.[44] Die gesamte Flotte und selbst die indischen Einheiten in Aden und auf den Andamanen stand hinter den Streikenden. In Karachi kam es zu heftigen Kämpfen und der Kreuzer "Hindustan" kapitulierte erst nach schweren Verlusten an Bord. Die Bombayer Zivilbevölkerung hatte am 22. Februar fast 300 Tote und mehr als 1000 Verletzte zu beklagen.[45] Großbritannien war entschlossen, mit allen militärischen Mitteln gegen den Aufstand vorzugehen, um nicht das Gesetz des Handelns aus der Hand zu geben. Das Flottenstreikkomitee verhandelte daher am 22. Februar mit den politischen Parteien um Unterstützung.[46] In dieser Situation rückten jedoch sowohl der INC als auch die AIML von den Matrosen ab. Sie wollten keine bewaffnete Auseinandersetzung mit England und vor allem war ihnen die während der Erhebung entstandene Einheitsfront von unten zuwider und sie fürchteten deren Konsequenzen. S.V. Patel nannte die Aufständischen Straßenräuber und Brandstifter und selbst Gandhi verurteilte sie als "Gewalttäter".[47] Während noch am 23. Februar 1946 Anhänger der CPI, des Kongresses und der Liga in Calcutta eine gemeinsame Massendemonstration für die Matrosen organisierten,[48] forderten die Führungen des INC und der AIML die Kapitulation der Flotte. Allein gelassen, waren die Matrosen am 23. Februar zur Kampfeinstellung gezwungen.[49]

Der Flottenstreik und seine Unterstützung durch die Bevölkerung war zweifellos das bedeutendste Ereignis im nationalen Kampf des indischen Volkes zwischen 1945 und 1947. Zum ersten Male seit den großen Kämpfen zu Beginn der dreißiger Jahre formierte sich eine Einheitsfront der Massen gegen das Kolonialregime. Soldaten und Bevölkerung wurden sich ihrer grundlegenden Gemeinsamkeit bewußt. Hier war der Ausgangspunkt für eine gesamtnationale demokratische Front, für die Verhinderung einer imperialistischen oder kommunalistischen Lösung der indischen Frage, gegeben - was von den Briten durchaus erkannt wurde.

Dieser wesentlichste Charakterzug der Erhebung war auch die Hauptursache für die negative Haltung der bürgerlich-nationalistischen Parteien, wie unübersehbar aus der Stellungnahme Gandhis hervorgeht. Die bürgerlichen Kräfte verspielten bewußt - aus Klassengründen und parteipolitischen Sonderinteressen - die historische Chance einer indischen Einheitsfront. Darin offenbarten sich die sozialen, politischen und ideologischen Veränderungen, die seit 1942 vor allem im INC grundsätzliche Wandlungen bewirkten. Die Furcht vor einer breiten demokratischen oder sozialen Revolution war 1946 bereits stärker als das Streben nach vollständiger Unabhängigkeit geworden.[50]

Der Flottenstreik war somit der letzte Höhepunkt der nationalen Befreiungsbewegung vor der Erringung der politischen Selbständigkeit und ein gewisser Wendepunkt. Es war klar geworden, daß für die Führung der nationalen Bewegung nunmehr Hausmachtkämpfe den Vorrang vor nationaler Einheitsfront und völliger Unabhängigkeit besaßen - der politische Rückzug Englands aus Indien wurde 1946 als unvermeidlich und gewiß betrachtet.[51]

Der Aufschwung der demokratischen Massenbewegung nach dem Kriege konnte trotz seines großen Einzugsbereichs die relative und absolute Schwäche der fortschrittlichen Kräfte gegenüber dem INC und der AIML nicht beseitigen und das Klassenkräfteverhältnis nicht spürbar verändern.[52]

Die Manöver des englischen Imperialismus zur Erhaltung seiner Position (1946)

Die Kolonialmacht erkannte 1945/46, daß sie im Interesse ihres Endzieles den bürgerlichen Kräften größere Konzessionen als bisher einräumen mußte, daß aber andererseits sowohl die veränderte ökonomische Position der indischen Bourgeoisie als auch ihre Abneigung gegen die wachsende demokratische Bewegung einen Kompromiß begünstigten.

Die angloindische Regierung und London versuchten seit Kriegsende ernsthaft und systematisch, die indische Bourgeoisie politisch zu neutralisieren und endgültig von der nationalen Befreiungsbewegung zu trennen.[53] Dem dienten mehrfache großzügige Industrialisierungsversprechen.[54] Die einheimischen Unternehmer unterstützten zu einem erheblichen Teil den Nationalkongreß, da sie eine von kolonialen Grenzen nicht behinderte Expansion und Profitrealisierung anstrebten. Die Möglichkeit, innerhalb eines britischen Industrialisierungsprogramms hohe Gewinne zu erzielen, erschien ihnen allerdings zusehends gefahrloser als ein konsequenter Kampf um die politische Macht zu sein.[55] Die Bourgeoisie begann daher von außen und innen einen zunehmenden Druck auf den INC auszuüben.

Ein weiterer taktischer Zug war die Durchführung von Wahlen für die Gesetzgebenden Versammlungen von November 1945 bis April 1946 und die Ankündigung einer Verfassungsgebenden Versammlung (Indian Constituent Assembly). Die Wahlen und der Wahlkampf mußten unter den herrschenden Bedingungen zu einer verstärkten Konfrontation INC - AIML führen, weil nicht mehr die gemeinsamen nationalen Interessen, sondern die Fragen der Ausgestaltung der Macht nach dem Abzug Großbritanniens in den Vordergrund der Auseinandersetzungen traten.[56] Dabei fanden die Wahlen das besondere Interesse des Kongresses, denn er hoffte, durch klare parlamentarische Majoritäten die Schaffung Pakistans in letzter Stunde noch verhindern zu können. Die Doppelgleisigkeit der englischen Politik zeigte sich darin, daß die angloindische Bürokratie gleichzeitig die Pakistanforderungen der Moslemliga insgeheim aktiv unterstützte.[57] Offenkundig wurde diese Linie, als 1946/47 die englischen Kommandeure der Garnisonen in Bengalen und im Punjab den Einsatz ihrer Truppen zum Schutz der Bevölkerung gegen den Mordfeldzug der Liga ablehnten.[58]

Das Suchen Londons nach geeigneten Mitteln zur Lähmung der nationalen Befreiungsbewegung und zum Ausgleich mit den Oberschichten widerspiegelte sich deutlich in der offiziellen Indienpolitik und den Ergebnissen der Kabinettsmission. Nachdem bereits am 4. Dezember 1945 der Besuch einer repräsentativen britischen Delegation angekündigt worden war,[59] begab sich im Februar 1946 eine Regierungsmission unter Sir Frederick William Pethick-Lawrence[60] zur Erarbeitung von Vorschlägen über die Modalitäten der Unabhängigkeit Indiens nach Delhi.[61] Ihr taktisches Konzept wurde in einer Regierungserklärung Attlees vom 15. März 1946 klar umrissen. Nach der offiziellen Anerkennung des Rechtes Indiens auf Unabhängigkeit erläuterte er faktisch den sogenannten Coupland-Plan, nach dem unter Erhaltung der staatlichen Einheit Indiens voraussichtlich ein Hindustaat mit einer islamischen Minderheit, ein Moslemstaat mit Hindu-Minorität und ein Block der Fürstenstaaten geschaffen werden müßten, um eine Lösung zu finden.[62] Es ist offenkundig, daß ein derartiges Verfahren die bestehenden Gegensätze lediglich auf eine neue Ebene heben und verschärfen konnte[63] und andererseits die britische Kontrolle über Indien verewigt hätte, wie auch westliche Kommentare feststellten.[64] Aus den englischen Vorstellungen wird überdies deutlich, wie recht Adhikari hatte, als er schon 1944 die Schaffung von Princistan als das eigentliche Ziel Londons bezeichnete.[65] 1945/46 gab es in Indien 562 Fürstenstaaten mit insgesamt 93 Mill. Einwohnern.[66] Sie waren durch direkte Verträge an die britische Krone gebunden und standen völlig unter englischer Kontrolle. Die Kolonialregierung wollte die Fürstenstaaten als geschlossenen reaktionären Block in die Konstituante manipulieren, stärkte daher die Position der Feudalherrscher[67] und lehnte eine Wahl der 93 Vertreter in der Verfassungsgebenden Versammlung durch die Bevölkerung ab - was stärksten Protest in Indien hervorrief.[68] Gleichzeitig erklärte das englische Kabinett, daß die Oberherrschaft über die "native states" nicht auf eine spätere indische Regierung übergehe.[69] Die Öffentlichkeit wandte sich entschieden gegen derart durchsichtige Balkanisie-

rungsversuche und der INC stellte klar: "Das Allindische Kongreßkomitee kann nicht das Recht irgendeines Staates in Indien, seine Unabhängigkeit zu erklären und in Isolation vom Rest Indiens zu leben, anerkennen."[70] Die Haltung des Kongresses war vollauf gerechtfertigt, denn die Existenz "unabhängiger" Feudalstaaten auf dem Territorium eines politisch selbständigen Indien wäre eine ständige Gefahr gewesen und hätte der Kolonialmacht jederzeit die Möglichkeit zur Intervention gegeben.

Im Ergebnis der Verhandlungen der Kabinettsmission wurde am 16. Mai 1946 eine offizielle Erklärung zur weiteren Indienpolitik (White Paper) abgegeben. Sie sah die Bildung einer Indischen Union mit den Aufgabenbereichen Außenpolitik, Verteidigung, Steuern und Verbindungswesen vor. Den Forderungen der Minderheiten sollte die Beibehaltung der Provinzialautonomie und die Möglichkeit der Gruppenbildung einzelner Provinzen Rechnung tragen. Die Detailfragen der Machtübergabe sollten mit einer Interimsregierung ausgehandelt werden.[71] Das White Paper von 1946 wurde von offizieller englischer Seite häufig benutzt, um Angriffe gegen die Teilung Indiens zurückzuweisen. Es wurde auch von den beteiligten Parteien und der Presse äußerst unterschiedlich interpretiert[72] - man sah in seinen Formulierungen sowohl die Ablehnung Pakistans[73] als auch die Zustimmung zur Schaffung eines islamischen Separatstaates.[74] Tatsächlich machte Großbritannien sowohl dem INC als auch der Liga Konzessionen. Auf das Wohlverhalten des Kongresses zielte die vorgeschlagene Unionsbildung und die Installierung einer Zwischenregierung,[75] während gleichzeitig die Pakistanforderung durch den Autonomieparagraphen und das "grouping scheme" nicht abgelehnt wurde. Das britische "Jein" zu Pakistan machte letzten Endes die Union zu einer Farce und ermunterte die Moslemliga zu weiteren Forderungen.[76] Der Nationalkongreß akzeptierte trotz deutlicher Vorbehalte[77] und trotz der Ablehnung seiner Forderungen durch die Kabinettsmission[78] das White Paper, um den seit 1939/40 vorhandenen toten Punkt zu überwinden und der Selbstregierung effektiv näher zu kommen. Es muß nicht besonders betont werden, daß dieser Schritt auch machtpolitische Hintergründe hatte.[79] Entsprechend einem Vorschlag Wavells vom 16. Juni 1946[80] trat der INC in die Regierung ein und Nehru bildete am 2. September das Interimskabinett.[81] Die Moslemliga verweigerte ihre Teilnahme, da sie keine Parität erlangen konnte.[82]

Oberflächlich betrachtet, hatte Großbritannien 1946 mit dem White Paper und dem Eintritt des INC ins Kabinett sein Ziel erreicht. Seine wirtschaftliche Vorherrschaft war ungebrochen und der INC hatte einen Schritt getan, den er 1942 kompromißlos abgelehnt hatte - dabei besaß die Interimsregierung durch das Veto des Vizekönigs nicht mehr faktische Macht als der Central Executive Council (CEC). Der indische Verteidigungsminister Baldev Singh konnte die vollständige Kontrolle der Armee durch die Engländer nicht verdecken.[83] Dazu kam die unveränderte Abhängigkeit der "native states".[84] Englands Hoffnungen blieben jedoch unerfüllt. Die Labour-Regierung wollte die Volksbewegung paralysieren, den kommunalen Streit in regulierbaren Grenzen stimulieren und die bürgerlichen Parteien für eine Verhandlungslösung gewinnen. Sie begünstigte jedoch Entwicklungen, die bald gegen das Kolonialregime zurückschlugen. Der INC begann zu kooperieren und die politische Massenbewegung wurde durch die feindselige Haltung der bürgerlichen Parteien geschwächt, aber die Streikwelle und die Bauernbewegung wuchsen weiter, die Gärung in der Armee blieb. Die neuerlichen Zusammenstöße zwischen Hindus und Moslems machten einen gemeinsamen Kampf gegen die Fremdherrschaft zwar vollends unmöglich, führten aber gleichzeitig zum Zusammenbruch der Ordnung in ganzen Distrikten und Provinzen und produzierten die Gefahr eines Bürgerkrieges. Großbritannien spürte im Herbst 1946 die Labilität seiner Position und erkannte die Notwendigkeit eines schnellen Rückzuges aus Indien, um unabsehbare ökonomische und politische Konsequenzen zu vermeiden, das zeigte nicht zuletzt die ergebnislose Londoner Konferenz (26. November - 6. Dezember 1946).[85]

Die vorstehend genannten Faktoren waren für die gesamte weitere Entwicklung von gravierender Bedeutung - auch nach dem 15. August 1947. War bereits während des Krieges eine gewisse Vorentscheidung hinsichtlich der Erhaltung der territorialen Integrität

Indiens gefallen, so machte das Zusammenwirken der britischen Kolonialpolitik, der immer mehr von begrenzten Klassenzielen ausgehenden Taktik der großen Parteien sowie der relativen und absoluten Schwäche der eigentlichen Volksbewegung bereits 1945/46 den späteren Mountbatten Award mit all seinen Konsequenzen unvermeidbar.

Anmerkungen

1 Siehe The Outlook in India. Amerasia (New York). Vol. XI No 4. April 1947. S. 99-100.
2 W. Awarin: Der Untergang des Kolonialismus. Neue Zeit (Moskau), Jg. 1954, Nr. 43, S. 5; vgl. auch R.P. Dutt: Großbritanniens Empirekrise, Berlin 1951, S. 88 f.
3 R. Parsons: The Labor Party and India. Far Eastern Survey (New York. Im folg. FES) XIV No. 23, November 21, 1945, S. 337, S. 339.
4 The Outlook in India, a.a.O., S. 100. Auf der anderen Seite gab es erstaunliche Zeichen von Weltfremdheit in den Reihen der "Indienkenner", die sich deutlich in dem Aufsatz von Aubrey Metcalfe: India's Foreign Relations in the Future. International Affairs (London), Vol. XXI, No. 4, October 1945, S. 485-496, niederschlugen.
5 Novejšaja Istorija Indii (im folg. NII), Moskva 1957, S. 422-423.
6 Ebenda; R. Coupland: India. A Restatement, London 1945, S. 248. Der Wortlaut des "Statement of the policy of His Majesty's Government made by the Secretary of State for India on June 14, 1945" bei Coupland, a.a.O., S. 295-298.
7 Nur der Generalgouverneur und der Commander-in-Chief sollten Engländer sein, aber auch nicht als direkte Vertreter Großbritanniens wirken. Ebenda, S. 248.
8 Der Entwurf sah die Vergabe der Sitze nach Konfessionen, nicht nach Parteien vor. Die Moslemliga lief Sturm gegen einen Vorschlag des INC, nach dem unter seinen fünf Ministern zwei führende Kongreßmoslems sein sollten. Obwohl das die konkreten Interessen der Liga in keiner Weise schmälerte, ließ Jinnah die Konferenz an dieser Frage scheitern. Siehe NII, a.a.O., S. 423; Coupland, a.a.O., S. 249-50; M.S. Farley: The Simla Conference, FES, Vol. XIV, No. 16, August 15, 1945, S. 220.
9 Zur Simla-Konferenz siehe A.K. Azad: India Wins Freedom. An Autobiographical Narrative (nach der russ. Ausgabe Moskva, 1961), S. 159 f; M. Brecher: Nehru. A Political Biography, London, 1959, S. 301 f. Eine Wertung der Konferenz aus der Sicht der Moslems findet sich bei Ch. Khaliquzzaman: Pathway to Pakistan, Lahore 1961, Kapitel XXVIII.
10 Der INC hoffte auf eine freundschaftliche Allianz mit der Labour Party und sandte ein Glückwunschtelegramm zum Wahlsieg. NII, a.a.O., S. 423.
11 Rundfunkrede Lord Wavells vom 19. September 1945. Abgedruckt in: Coupland, a.a.O., S. 299-300.
12 Parsons, a.a.O., S. 339.
13 A.V. Hill: Health, Food and Population in India, Int.Aff., (London), Vol. XXI, No. 1, January 1945, S. 40-52.
14 V. Balabuševič: Nacional'no-osvoboditel'naja bor'ba narodov Indii. In: Uglublenie krizisa kolonial'noj sistemy imperalizma posle vtoroj mirovoj vojny, Moskva 1953, S. 288.
15 J. Gupta: Capital and Labour in the Jute Industry, Bombay 1953, S. 26.
16 The Outlook in India, a.a.O., S. 101.
17 Istorija vojny na tichom okeane (im folg. IVTO) Tom V, Moskva 1958, S. 64; Novejšaja istorija stran zarubežnoj Azii i Afriki (im folg. NISZAA), Leningrad 1963, S. 479-480.

18 NISZAA (Leningrad), a.a.O., S. 479; M.N. Egorova: O dejatel'nosti indijskogo profsojuza rabočich Južno-Indijskoj železnoj dorogi posle vtoroj mirovoj vojny. Kratkie Soobščenija Instituta Vostokovedenija AN SSSR (im folg. KSIV) XXIII, Moskva 1957, S. 98 f.
19 Amerasia, Vol. XI, No. 4, April 1947, S. 127.
20 Balabuševič, a.a.O., S. 290.
21 R.P. Dutt, Indien heute, Berlin 1951, S. 433.
22 Vgl. R. Yardumanian, Record of the Kisan Sabha. FES, Vol. XIV No. 11, June 6, 1945, S. 141-144; W.A. Longshore, Comment on Netrokona Peasant Conference, ebenda, S. 145.
23 NISZAA (Leningrad), a.a.O., S. 480-481; A.M. Djakow, Indien und Pakistan, Berlin 1951, S. 58-65; R.P. Dutt, Indien heute, a.a.O., S. 603 f.
24 Djakow, Indien und Pakistan, a.a.O., S. 58-63; A.A. Pronin: Nezavisimaja Indija, Moskva 1959, S. 27-28; NISZAA (Leningrad), a.a.O., S. 480-481.
25 So besaß der Telengana-Aufstand eine starke nationale Komponente. Die Bauern forderten die Eingliederung großer Teile des Fürstentums Hyderabad in einen zu schaffenden Staat Andhra im Rahmen einer ganz Indien umfassenden Union.
26 Die CPI ging mit der nationalen Organisation Andhra Mahasabha ein Aktionsbündnis ein.
27 Siehe R. Lewis, A G.I. Harvest in India. Amerasia, Vol. X, No. 3, March 1946, S. 92; J. Nehru, Entdeckung Indiens, Berlin 1959, S. 766-767; Brecher, a.a.O., S. S. 305 f.
28 Amerasia, Vol. IX No. 15, August 1945, S. 240.
29 Die ersten Angeklagten waren Col. Shah Nawaz, Capt. Dhillon und Lieutn. Sayghal. Vgl. NISZAA (Leningrad), a.a.O., S. 236; IVTO, Tom V, a.a.O., S. 64.
30 C. Schrenck-Notzing, Hundert Jahre Indien. Die politische Entwicklung 1857-1960, Stuttgart 1961, S. 105.
31 Amerasia, Vol. IX No. 19, December 1945, S. 330; IVTO, Tom V, a.a.O., S. 64; NISZAA (Leningrad), a.a.O., S. 236.
32 F. James, The Indian Political Scene. Int. Aff. (London), Vol. XXIII, No. 2, April 1947, S. 222.
33 Amerasia, Vol. X, No. 1, January 1946, S. 38.
34 Ebenda, No. 2, February 1946, S. 74.
35 Ebenda. No. 3. March 1946. S. 96; NISZAA (Leningrad), a.a.O., S. 236.
36 James schrieb a.a.O., S. 221: "Der Effekt der Ereignisse in Indonesien kann kaum überschätzt werden."
37 The Times (London) v. 9. April 1947.
38 Schrenck-Notzing, a.a.O., S. 105.
39 The Times, a.a.O.
40 Vgl. u.a. die ausführliche Darstellung in H. Sichrovsky: Indien trocknet seine Tränen, Wien, 1959, S. 66 f. Siehe auch Dutt: Indien heute, a.a.O., S. 604-608; Brecher, a.a.O., p. 308. Die Behauptung bei R. Payne: Red Storm over Asia, New York 1951, p. 115, daß die Kommunisten den Flottenstreik organisiert hätten, entbehrt jeder Grundlage.
41 Vgl. Sichrovsky, a.a.O., S. 66-68; Amerasia, Vol. X, No. 3, March 1946, S. 97-98; Britain's Latest Plan for India, Amerasia, Vol. X, No. 4, October 1946, S. 127; NISZAA (Leningrad), a.a.O., S. 237.
42 Sichrovsky, a.a.O., S. 69.
43 Amerasia, Vol. X, No. 3, March 1946, S. 97-98.
44 IVTO, Tom V, a.a.O., S. 64; Sichrovsky, a.a.O., S. 67-68, 70, 72-73.
45 Britain's Latest Plan ..., a.a.O., S. 127; Sichrovsky, a.a.O., S. 73-74.
46 Sichrovsky, a.a.O., S. 74.
47 Khaliquzzaman, a.a.O., S. 405-406; Dutt: Indien heute, a.a.O., S. 609.

48 Amerasia, Vol. X, No. 3, March 1946, S. 97-98.
49 Britain's Latest Plan ..., a.a.O., S. 127; Sichrovsky, a.a.O., S. 74-75.
50 Siehe den verleumderischen Brief Patels an Gandhi. Khaliquzzaman, a.a.O., S. 405-406.
51 Der INC-Präsident Azad erklärte: "Streiks, Protestkundgebungen und Herausforderungen der jeweiligen Besatzungsmacht sind unangebracht. Es liegt kein Anlaß vor, mit den Fremdherrschern, die als Treuhänder fungieren, Streit zu beginnen." Dutt: Indien heute, a.a.O., S. 287.
52 Eine detaillierte Schilderung der demokratischen Bewegung von 1945/46 gibt Dutt in: Indien heute, a.a.O., S. 603-610.
53 K.L. Mitchell, India and American Prosperity, FES, Vol. XIV, No. 11, June 6, 1945, S. 139; Britain's Plans for India, Amerasia, Vol. IX, No. 12, June 15, 1945, S. 185.
54 Ebenda.
55 Britain's Plans for India, a.a.O., S. 187.
56 NII, a.a.O., S. 424; Britain's Latest Plan ..., a.a.O., S. 128; Amerasia, Vol. X, No. 1, January 1946, S. 38.
57 Siehe Khaliquzzaman, a.a.O., S. 392 und den ebenda abgedruckten Brief von Sir Francis Mudie.
58 The Outlook in India, a.a.O., S. 105.
59 Amerasia, Vol. X, No. 1, S. 37.
60 Pethick-Lawrence war seit dem 3. August Staatssekretär für Indien in der Labour-Regierung. Der Mission gehörten ferner an der 1. Lord der Admiralität, Alexander, und Sir Stafford Cripps. Siehe Amerasia, Vol. X, No. 3, March 1946, S. 97.
61 Zu den Zielen und der Tätigkeit der Kabinettsmission vgl. Dutt: Indien heute, a.a.O., S. 610 f.; Azad, a.a.O., S. 205; Brecher, a.a.O., S. 309 f.
62 What About India? Amerasia, Vol. X, No. 3, March 1946, S. 80-81.
63 Damit wäre faktisch ein "doppeltes" Minderheitsproblem entstanden und hätte die Atmosphäre zusätzlich vergiftet.
64 What About India, a.a.O., S. 81.
65 G. Adhikari, The Imperialist Alternative. Amerasia, Vol. IX, No. 4, 1945, S. 60.
66 50 % des Territoriums und 65 % der Bevölkerung entfielen auf 24 Staaten. Die Größe der Feudalstaaten war sehr unterschiedlich und ihre Einwohnerzahl schwankte zwischen 27 Seelen und 16 Mill. The Indian Princes Versus Freedom. Amerasia, Vol. X, No. 6, December 1946, S. 19.
67 Sowohl durch innere Reformen als auch durch die Verstärkung und Modernisierung der Armeen (Hyderabad 100.000). Siehe The Indian Princes ..., a.a.O., S. 195 und 197.
68 So forderte am 9. Juli 1946 das Standing Committee der States People's Conference die Wahl der Vertreter der Fürstenstaaten in der Konstituante durch die Bevölkerung. Amerasia, Vol. X, No. 4, October 1946, S. 140.
69 Zur Linie und Entwicklung der "Staaten"politik Großbritanniens siehe Dutt: Indien heute; T.F. Devjatkina, Likvidacija knjažestv v sovremennoj Indii, Moskva 1961, S. 53 f.
70 R.C. Winter, Blueprints for Independence. The New States and their Constituting Instruments, Amsterdam 1961, S. 74. Im Verlaufe der Zuspitzung der inneren Auseinandersetzung gab der INC diese klare Position allerdings auf.
71 India, Statement by the Cabinet Mission and His Excellency, the Viceroy (16 May, 1946). London Cmd. 6821 (1946).
72 Bezeichnend ist, daß der INC, die AIML und die Fürsten das White Paper in der Grundlinie akzeptierten.
73 S. Chandrasekhar, Freedom for India? FES, Vol. XV, No. 13, July 3, 1946, S. 198-199.
74 Britain's Latest Plan ..., a.a.O., S. 128.
75 Dem INC war durch seinen Wahlsieg die Führung sicher.
76 Während der Verhandlungen der Kabinettsmission wurde erstmalig die Möglichkeit der Teilung von Provinzen ins Auge gefaßt, um das Minoritätenproblem quantitativ abzubauen - auch darin zeigt sich, daß eigentlich von britischer Seite bereits fest mit

Pakistan gerechnet wurde. Bezeichnend war der stürmische Protest der Moslems, da eine Teilung von Provinzen sie wertvollen Territoriums und großer Bevölkerungsteile beraubte. Vgl. Khaliquzzaman, a.a.O., S. 354. Hier erwies sich der machtpolitische Charakter der Forderung nach Pakistan, man wollte keinen "Nationalstaat" der Moslems, sondern einen eigenen Staat mit Moslemherrschaft.

77 Das Working Committee des INC forderte am 24. Mai 1946 in einer Resolution die Verantwortlichkeit der zu schaffenden Interimsregierung gegenüber der Central Legislative Assembly. Siehe Select Documents on the History of India and Pakistan, Vol. IV. The Evolution of India and Pakistan 1857-1947. Ed. by C.H. Philips, H.L. Singh, B.N. Pandey, London 1962.
Am 1. Juni erklärte der Kongreß: "In dem Dschungel von Restriktionen, Vorbehalten, Schutzmaßnahmen und Ausspielen der einen Interessen gegen die anderen ist es schwer, ein klares und vollständiges Bild von einem freien und unabhängigen Indien zu gewinnen." Vgl. Britain's Latest Plan..., a.a.O., S. 132; Dutt, Indien heute, a.a.O., S. 616-17. Am 25. Juni 1946 stellte das Working Committee fest, daß eine im nationalen Interesse liegende Vorbereitung der staatlichen Selbständigkeit die Unabhängigkeit der Indian Constituent Assembly und echte Entscheidungsfreiheit für den Anschluß der Fürstentümer an die Union erfordert. Select Documents..., a.a.O., Vol. IV, S. 386-387.

78 Siehe Britain's Latest Plan ..., a.a.O., S. 132; Dutt: Indien heute, a.a.O., S. 617.

79 Ein starker Flügel im INC strebte die Herrschaft über Indien unter Negierung auch der berechtigten Interessen der Minderheiten an. Einer seiner führenden Repräsentanten war der Machtpolitiker Sardar Vallabhai Patel, Vertreter Gandhis und Herrscher über den Parteiapparat des INC.

80 Vorschlag der Kabinettsmission und des Vizekönigs vom Juni 1946 zur Bildung einer Interimsregierung. In: Select Documents ..., a.a.O., Vol. IV, S. 385-386.

81 Britain's Latest Plan ..., a.a.O., S. 128.

82 Ebenda, p. 133. Eine Einschätzung aus der Sicht der Liga gab Khaliquzzaman, a.a.O., im Kapitel XXXI.

83 Dazu kam überdies das Gewicht der 400.000 im Jahre 1946 (1939 60.000) in Indien stationierten englischen Soldaten. Siehe Britain's Latest Plan ..., a.a.O., S. 128.

84 The Outlook in India, a.a.O., S. 105-106.

85 Attlee beriet mit Nehru, Jinnah u.a. die weiteren Maßnahmen in Indien, wobei das "grouping scheme" im Mittelpunkt stand. Die englische Regierung unterstützte die Moslemforderungen, es konnte keinerlei Übereinkunft erzielt werden. Kommuniqué siehe "The Times" vom 7. Dezember 1946. Das "grouping scheme" wurde in Indien heftig als Versuch zur Schaffung von mehreren neuen Ulsters kritisiert. Die liberale "Modern Review" schrieb im Januar 1947, das wäre eine Unabhängigkeit, würdig eines Churchill, Hitler oder Tojo. Vgl. dazu auch Amerasia, Vol. XI, No. 1, January 1947, S. 32; The Outlook in India, a.a.O., S. 106; Brecher, a.a.O., S. 328 f.; Azad, a.a.O., S. 251 f.

Summary

Colonial Power and Democratic Movement in India (1945-1946)

India's development in the Second World War and in the post-war years aroused great interest in the world. But often the basic fact is overlooked that without the main war-time trends Indian politics after 1945 are not understandable. The failure of the Indian National Congress to gain a fixed and definitely timed guaranty of independence, the rise of the

Muslim League and its adoption of the Pakistan claim created a political frustration and were a grave legacy for the people's freedom struggle in 1945-1947.

Basing himself on these facts the author shows the main factors in the pre-independence period - British colonial policy in India, the growing social and democratic movement all over India, and the position and policy of the Indian National Congress and the Muslim League. In this context the Simla Conference, the development of the trade unions and the peasant's movement, the trials against officers of the I.N.A. and the Bombay Naval Strike as well as the Cabinett Mission, the question of the Indian Constituent Assembly and the Interim Government are discussed.

The author states that as a result of the situation in 1944/45, the course of Indian politics in 1945/46 and the dangerous rise of communalism with its consequences of August 15, 1947, were already unavoidable in 1945/46. The open conflict between the Congress and the Muslim League and their separate interests made a national front - the only real chance to preserve India's unity - impossible.

Erhard Schaller

Die Haltung Indiens zum Kampf des indonesischen Volkes gegen die imperialistische Aggression (1945-1949)

Einen wesentlichen Raum im außenpolitischen Programm der indischen Bourgeoisie, wie es die Regierung Nehru 1947 verkündete, nahm der Kampf gegen das Kolonialsystem des Imperialismus ein. Die Unterstützung der nationalen Befreiungsbewegung in Asien und Afrika lag zweifelsohne im nationalen Interesse des indischen Volkes. Für die Regierung Nehru war sie ein kategorischer Imperativ der außen- und innenpolitischen Zweckmäßigkeit. Der antikoloniale Kampf diente einerseits den Interessen der indischen Bourgeoisie selbst. So schrieb die großbürgerliche Zeitung The Hindu: "Indien ist unmittelbar daran interessiert, daß die Millionenmassen der Völker Südostasiens nicht von Kolonialmächten unterdrückt und nicht daran gehindert werden, auf der Grundlage der Gleichberechtigung zusammenzuarbeiten."[1] Jede Schwächung des Kolonialsystems trug zur Abschwächung des imperialistischen Druckes auf Indien und damit zur Stärkung der Positionen der indischen Bourgeoisie bei. Andererseits war der Antikolonialismus tief im Bewußtsein des indischen Volkes verwurzelt und stellte so eine Realität von großer politischer und soziologischer Wirksamkeit dar, die von der Regierung keinesfalls hätte ignoriert werden können.

Sobald die indische Bourgeoisie an die Macht kam, begann ihre Regierung den antikolonialen Teil ihres außenpolitischen Programms zu verwirklichen, d.h., sie nahm mit diplomatischen und anderen staatlichen Mitteln am Kampf der kolonial unterdrückten Völker gegen die Kolonialmächte teil. Die besondere Aufmerksamkeit ihrer Regierung galt dabei dem südostasiatischen Raum. Im November 1948 verkündete Premierminister Nehru vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen in Paris: "Nach allem, was geschah, wird es keine bloßen Bedenken mehr gegen den Kolonialismus geben, sondern einen aktiven Kampf gegen alle seine Erscheinungsformen in der ganzen Welt." Er fuhr fort, daß die Länder Asiens, die selbst alle Leiden des Kolonialismus und der Fremdherrschaft ertragen mußten, in der vordersten Linie dieses Kampfes stehen. "Mit unseren Nachbarländern in Asien fühlen wir uns besonders eng verbunden... Wir verhalten uns wohlwollend zu ihrem Kampf." Ein großes Land wie Indien, das das Joch des Kolonialismus abgeschüttelt hat, kann nicht zulassen, daß "andere Länder es noch länger tragen sollen".[2]

Einen bedeutsamen Beitrag zur Beseitigung des Kolonialsystems in Südostasien leistete die Regierung Nehru, indem sie den Kampf der Republik Indonesien gegen den holländischen Imperialismus aktiv unterstützte.

Der einmütige Kampf des indischen Volkes gegen die holländische Aggression

Im Ergebnis der Augustrevolution des indonesischen Volkes wurde am 17. August 1945 die unabhängige Republik Indonesien ausgerufen. Die Kolonialmächte erkannten sie nicht an, und seit dem 8. September 1945 landeten britische und holländische Truppen des "South-East AsianCommand" in Indonesien, mit dem Ziel, den Status quo ante bellum, also die holländische Kolonialherrschaft, wiederherzustellen.

Kein internationales Ereignis rief in den ersten Jahren nach der Unabhängigkeit solche allgemeine Besorgnis in Indien hervor, wie die imperialistischen Aggressionsakte gegen die Republik Indonesien. Die indonesische Regierung hatte sich sofort nach Beginn der britisch-holländischen Aktion an die Großmächte und an Indien gewandt. Präsident Sukarno lud Nehru ein, die Lage in Indonesien zu untersuchen. Nehru erklärte daraufhin: "Ich möchte Dr. Sukarno sagen, daß ich, wenn ich zur Sache der indonesischen Freiheit beitragen kann, gerne nach Java komme - trotz der dringenden und wichtigen Aufgaben, die meiner in Indien harren. Ich bin der Überzeugung, daß unsere Freiheit in Indien oder

Java oder sonst irgendwo unteilbar ist, und wenn ich der Sache der Freiheit auf Java besser als in Indien dienen kann, werde ich sicher dorthin gehen."[3] Am 28. Oktober 1945 warnte Nehru die Kolonialmächte: "Das indische Volk unterstützt die indonesische Forderung nach Unabhängigkeit und wird dem indonesischen Volk jede Hilfe erweisen."[4] Besonders protestierte man in Indien dagegen, daß von den Briten in Indonesien vor allem indische Truppen eingesetzt wurden. Nehru forderte in der gleichen Rede im Namen des gesamten indischen Volkes ihren sofortigen Abzug. Weiterhin rief er die britische Regierung auf, Dr. Sukarnos Regierung anzuerkennen. Die gleichen Forderungen hatte er bereits am 15. und 22. Oktober 1945 erhoben.[5]

Im Januar 1946 trat in Delhi die Gesetzgebende Versammlung zu ihrer konstituierenden Sitzung zusammen. Ihre erste Handlung bestand darin, einmütig einen Tadelsantrag gegen die britisch-indische Regierung einzubringen, die für den Einsatz indischer Truppen gegen das indonesische Volk verantwortlich war. Obwohl in Indien selbst die nationale Befreiungsbewegung ihr Apogäum erreicht und die Versammlung wichtigste innenpolitische Probleme zu beraten hatte - oder gerade deshalb -, fanden die Ereignisse in Indonesien stärkste Beachtung. Der Abgeordnete Professor N. Ranga verurteilte die britische Regierung dafür, daß sie dem "holländischen Imperialismus auf die Beine hilft und die holländischen Imperialisten in Indonesien reinthronisiert".[6] Ein anderer Abgeordneter, S.C. Bose, hob hervor, daß Indien nicht die Absicht hat, "seine Hände im Blut der Nachbarn zu waschen", und forderte, daß alle indischen Truppen sofort aus Indonesien und den übrigen südostasiatischen Ländern abgezogen werden sollten.[7] Auf ihrer nächsten Tagung, im Februar 1946, übte die Versammlung scharfe Kritik an der britisch-indischen Regierung, da sie ihren Delegierten beim UNO-Hauptquartier nicht beauftragt hatte, den Weltsicherheitsrat über die Verurteilung der anglohollandischen Aggression durch die Gesetzgebende Versammlung in Kenntnis zu setzen.

Im August 1946 fand die Jahrestagung des "Indian National Congress" (INC) in Meerut statt. Sie versicherte in einer Resolution dem indonesischen Volk, daß "das indische Volk an seiner Seite steht und bereit ist, im weitestgehenden Maße zur Freiheit und zum Fortschritt aller Nationen Asiens beizutragen".[8] Vorher schon hatte Abdul Kalam Azad im Namen der Kongreßpartei gegen eine Erklärung Attlees protestiert, der zufolge die britische Regierung starke moralische Beweggründe gehabt hätte, ihrem Alliierten bei der Wiedererlangung der vollen Kontrolle über Java zu helfen. Nach der Bildung der Interimsregierung im Sommer 1946 konnte Indien Indonesien Unterstützung in konkreter Form gewähren. In seiner ersten Rede als Außenminister brachte Nehru den Willen breitester Schichten des indischen Volkes zum Ausdruck, als er unterstrich: "Die Inder sympathisieren hundertprozentig mit der Indonesischen Republik... Wir wünschen ihr, daß sie die Freiheit gewinnt und festigt... und wir sind Willens, ihr bei dieser Aufgabe in jeder nur möglichen Weise Hilfe zu leisten."[9] Der erste außenpolitische Akt der Interimsregierung bestand darin, daß sie die indischen Truppen aus Indonesien abberief.

Am 27. März 1947 schlossen Holland und die Indonesische Republik das Abkommen von Linggadjati. Die holländischen Kolonisatoren waren gezwungen, auf diesen Kompromiß einzugehen, weil die Sowjetunion ihre Aggressionspolitik im Weltsicherheitsrat immer wieder verurteilte, andererseits aber auch England nicht mehr bereit war, ihre Handlungen bedingungslos zu unterstützen. Der Kurswechsel der britischen Regierung hatte - neben anderen Faktoren - die breite Protestbewegung in Indien und den Fakt zur Ursache, daß ein Teil der britisch-indischen Sepoys zu den Streitkräften der Republik überlief.

Nach Abschluß des Linggadjati-Abkommens erkannte die indische Regierung die Indonesische Republik de facto an und unternahm Schritte, um ihr zu internationaler Anerkennung zu verhelfen. Indonesien wurde als gleichberechtigter Teilnehmer zur Interasiatischen Konferenz nach Delhi eingeladen. Auf der dritten Tagung der ECAFE, im Sommer 1948 in Ootacamund, forderte Nehru die sofortige Aufnahme Indonesiens in die Kommission.[10] Im November 1948 richtete Indien ein Generalkonsulat in Djakarta ein.

Am 21. Juli 1947 begannen die Holländer unter Bruch des Linggadjati-Abkommens ihre erste sogenannte "Polizeiaktion". Schon am nächsten Tage brachte das indische Außenministerium in einer Presseerklärung seine tiefe Beunruhigung über den Vertragsbruch der holländischen Imperialisten zum Ausdruck. Es forderte die USA und England auf, Holland dahingehend zu beeinflussen, daß es sofort Verhandlungen aufnimmt.[11] Am 28. Juli 1947 legte Nehru die Ansichten seiner Regierung, die mit der öffentlichen Meinung zusammenfielen, folgendermaßen dar: "Indien ist und bleibt vor allem an der Freiheit der Völker Asiens interessiert... Jeder Anschlag auf die Freiheit eines Volkes irgendwo in Asien findet Widerhall in den übrigen Regionen dieses gewaltigen Kontinents. Allein die Existenz eines Kolonialregimes oder die Anwesenheit ausländischer Truppen in irgendeinem Land Asiens ist eine Beleidigung und eine Herausforderung Asiens."[12]

Einen Tag später unternahm die Regierung Nehru einen wichtigen Schritt und untersagte holländischen Flugzeugen das Überfliegen indischen Territoriums.

Große Unterstützung erwiesen die indischen Werktätigen dem indonesischen Volk. Am 25. Oktober 1945 beging das gesamte indische Volk den "Tag Südostasiens". Die werktätigen Massen gingen auf die Straße und forderten den Abzug der indischen Truppen aus Indonesien. Mit der gleichen Losung traten im Februar 1946 die aufständischen indischen Matrosen und das Proletariat Bombays auf. Indische Docker weigerten sich, holländische Schiffe abzufertigen, und indische Seeleute auf holländischen Schiffen traten in den Ausstand.[13]

Nachdem die Holländer eine See- und Luftblockade über die Republik verhängt hatten, bildeten indische Flugzeuge mehr oder weniger die einzige Verbindung zur Außenwelt. Sie brachten Lebensmittel, Medikamente und Waffen in das belagerte Djokjakarta. Einer dieser Blockadebrecher, der spätere Chefminister des Staates Orissa, D. Patnaik, flog den Premierminister der Republik, Dr. Sukarno, zu geheimen Besprechungen mit Nehru nach Indien und zurück.

Einen Monat später entsandte das indische Rote Kreuz eine Gruppe von Ärzten und anderem medizinischen Personal nach Indonesien und erklärte seine Bereitschaft, bald ein großes Krankenhaus zur Verfügung zu stellen. "All Inda Radio" in Delhi wurde zur fast einzigen Verbindung zwischen den einzelnen Gebieten, die sich noch in der Hand der Republik befanden. Es richtete eine spezielle Sektion ein und begann als "Freiheitssender Indonesien" zu wirken.

Der Kampf breitester Schichten des indischen Volkes gegen die imperialistische Aggression in Indonesien hat den weiteren Gang der Ereignisse wesentlich beeinflußt. Er zeigte zugleich, daß nur durch das Zusammenwirken aller Volkskräfte die antikoloniale Solidarität voll wirksam werden kann. Der Kampf in Indien fand seine Ergänzung im Auftreten der sukzessiven indischen Vertreter im Sicherheitsrat.

Indien und die Indonesien-Frage im Weltsicherheitsrat

Nach dem Bruch des Linggadjati-Abkommens durch Holland beschloß die indische Regierung, die Indonesien-Frage vor den Weltsicherheitsrat zu bringen. Auf einer Pressekonferenz am 28. Juli 1947 gab Nehru bekannt, daß "Indien in wenigen Stunden die UNO ersuchen wird, gegen die holländische Aggression in Indonesien einzuschreiten, wenn nichts geschieht".[14] Am 30. Juli übergab der ständige indische Vertreter bei den Vereinten Nationen, Sen, Generalsekretär Trygve Lie ein Schreiben Nehrus. Darin unterstrich letzterer, daß "die Holländer ohne Warnung breit angelegte Kriegshandlungen gegen das indonesische Volk begonnen haben. Nach Meinung der indischen Regierung stellt diese Situation eine Bedrohung des Friedens entsprechend Artikel 34 der Charta der UNO dar". Nehru ersuchte deshalb den Sicherheitsrat, "die notwendigen, von der Charta vorgesehenen Maßnahmen zu ergreifen".[15] Am folgenden Tag trat der Sicherheitsrat zu seiner 171. Tagung zusammen. Indien wurde gebeten - obwohl weder Mitglied des Rates noch Partei im vorliegenden Konflikt - an allen Debatten über Indonesien teilzunehmen. Das war ein Tribut der Kolonialmächte an die hervorragende Rolle, die Indien noch vor seiner Unabhängigkeit auf der internationalen Bühne zu spielen begann, und ein Erfolg für die junge indische Diplomatie.

Der indische Delegierte schlug dem Sicherheitsrat vor zu veranlassen, daß die holländischen und die republikanischen Truppen auf ihre Ausgangspositionen zurückkehren. Das bedeutete natürlich eine Unterstützung der Republik, denn die Kolonialtruppen waren weit in deren Gebiete eingedrungen. In seinen weiteren Ausführungen wies Sen vor allem die volle Völkerrechtssubjektivität der Republik Indonesien nach und unterstrich, daß deshalb die Aggression gegen Indonesien eine Verletzung des Artikels 2 (4) der Charta darstellte.[16] Dies war von prinzipieller Bedeutung, denn die holländische Regierung bestritt beharrlich die Existenz der Republik, betrachtete ihre "Polizeiaktion" als "innere Angelegenheit" und lehnte deshalb die "Einmischung" des Sicherheitsrates ab.[17] Sen wies darauf hin, daß die Republik Indonesien - einer souveränen Willensäußerung des indonesischen Volkes entsprechend - bereits im August 1945 ausgerufen worden war, daß Holland mit ihrer Regierung Verhandlungen geführt und ein Abkommen abgeschlossen, also diese de facto bereits anerkannt hatte. Weiter argumentierte Sen, daß nach diesem Abkommen eine Reihe Staaten - darunter auch Großmächte - der Republik gegenüber die de-facto-Anerkennung ausgesprochen hatten. Zum Schluß hob er den internationalen und politischen Charakter der Indonesien-Frage hervor und erklärte: "Ich möchte zum Ausdruck bringen, daß der Konflikt, den wir hier behandeln, den Frieden und die Sicherheit in ganz Südostasien bedroht... und mit rein juristischen Mitteln nicht gelöst werden kann."[18]

Am 1. August 1947 forderte der Sicherheitsrat in einer Resolution die beiden Seiten auf, a) die Feindseligkeiten sofort einzustellen und b) ihren Konflikt auf dem Wege des Schiedsspruchs oder durch andere friedliche Mittel zu lösen sowie den Sicherheitsrat ständig zu informieren.[19] Die Resolution stellte ohne Zweifel einen Kompromiß dar. Der holländische Imperialismus wurde nicht verurteilt, alle dahingehenden Vorschläge der sozialistischen Staaten und Indiens machte die imperialistische Abstimmungsmaschine zunichte. Nichtsdestoweniger mußten die Holländer in der Nacht vom 4. zum 5. August 1947 das Feuer einstellen. Gleichzeitig setzte Indien in Zusammenarbeit mit den sozialistischen Staaten durch, daß alle Mitglieder des Sicherheitsrates die Republik Indonesien de facto anerkannten und Dr. Sjahrir entsprechend Artikel 32 der Charta als "Vertreter der Indonesischen Republik" an den weiteren Beratungen teilnehmen konnte.[20]

Das erste Auftreten Indiens in der Organisation der Vereinten Nationen im Interesse eines gegen den Kolonialismus kämpfenden Volkes war von prinzipieller Bedeutung. Hier zeigte sich, daß eine enge Zusammenarbeit Indiens mit den sozialistischen Staaten nicht nur möglich, sondern notwendig ist. Die Sowjetunion, Polen und Indien zwangen den Sicherheitsrat, die erste Resolution seiner Geschichte anzunehmen, in der eine Kolonialmacht aufgefordert wurde, aggressive Handlungen einzustellen. Die Bedeutung des Faktes kann daran ermessen werden, daß die "New York Times" die Schaffung eines Präzedenz-Falles bedauerte, "dem zufolge eine Bedrohung des Weltfriedens, durch welche Umstände auch immer hervorgerufen, eine Angelegenheit der Vereinten Nationen ist".[21] Das Blatt brachte die kollektive Meinung aller imperialistischen Mächte zum Ausdruck, die befürchteten, daß von nun an auch andere Fälle kolonialer Aggression vor dem internationalen Gremium der Vereinten Nationen behandelt würden.

Am 14. August forderten Belgien, England und die Vereinigten Staaten im Auftrage Hollands, auch die Vertreter der von den Holländern geschaffenen "Republiken" Ost-Indonesien und Westborneo als gleichberechtigte Partner vor den Sicherheitsrat zu laden. Der Haltung der sozialistischen Länder und Indiens war es zu danken, daß dieses Manöver der Kolonialmächte scheiterte.[22]

Um den Konsequenzen der auf Grund der indischen Initiative zustande gekommenen Resolution zu begegnen, brachte Belgien auf der 192. Ratstagung, am 22. August 1947, einen von den übrigen Kolonialmächten unterstützten Antrag ein, den Internationalen Gerichtshof mit der Prüfung der Frage zu beauftragen, ob das Indonesien-Problem überhaupt in die Kompetenz des Sicherheitsrates gehöre. Der neue indische Delegierte Pillai lehnte dieses Ansinnen auf das schärfste ab und erklärte, es entspringe dem Wunsch "einiger Kreise, ein baldiges Einschreiten zu verhindern, den Sicherheitsrat zu umgehen und eine Garantie

dafür zu schaffen, daß Probleme, die der Politik des Imperialismus entspringen, in Zukunft nicht mehr vor den Rat kommen".[23] Dem Vertreter Frankreichs, der sich in der Unterstützung Hollands besonders hervortat, rief Pillai zu: "Wenn Frankreich die Niederlande unterstützt, so verfolgt es damit ein Ziel: einer gleichen Entwicklung hinsichtlich seiner eigenen Kolonien vorzubeugen."[24] Hier wurde deutlich, daß sich zum ersten Male in der Geschichte der Vereinten Nationen der Vertreter eines Landes, das selbst erst eine Woche vorher die Unabhängigkeit errungen hatte, für die Freiheit der Kolonialvölker in toto einsetzte. Pillai geißelte den "haarspalterischen Legalismus" der Westmächte und stellte ihnen die Frage: "Wenn schon ein Gerichtshof angerufen werden soll, muß dann nicht die Klage anders formuliert werden? Müßten wir das Gericht nicht fragen, ob die Schießereien, Mordbrennereien und Massenzerstörungen von Leben und Gut, wie sie jetzt in Indonesien stattfinden, dem Recht entsprechen, ob es moralisch vertretbar ist, zur weiteren Versklavung und politischen Unterwerfung menschlicher Wesen Gewalt anzuwenden?"[25] Indien ging bei seiner Argumentation davon aus, daß die Vereinten Nationen nur dann universell zur Erhaltung des Friedens und der internationalen Sicherheit beitragen können, wenn alle Mitglieder davon überzeugt sind, daß "der Kampf um den Übergang vom Kolonialregime zur Unabhängigkeit nur ein Ziel haben kann: die völlige Unabhängigkeit".[26] Nach dem Waffenstillstand vom 5. August 1947 stellten die holländischen Truppen nur den Vormarsch auf Djokjakarta, die zeitweilige Hauptstadt der Republik, ein, setzten jedoch die Kampfhandlungen in anderen Gebieten teilweise fort. Die Indonesische Republik bat deshalb den Sicherheitsrat in Telegrammen vom 1. und 6. August 1947, baldmöglichst Beobachter zu entsenden und die Einhaltung des Waffenstillstandes zu garantieren.[27] Dr. Sjahrir wiederholte diese Forderung in seiner ersten Rede vor dem Sicherheitsrat.

Den Westmächten gelang es - trotz der Proteste der Sowjetunion und Polens - am 25. August 1947 zwei Resolutionen durchzubringen, die die Schaffung einer Konsularkommission - bestehend aus den zu dieser Zeit in Djakarta akkreditierten Konsuln Englands, Frankreichs, Kuomintang-Chinas, Australiens, der USA und der Schweiz - sowie eines "Komitees der Guten Dienste" aus drei Mitgliedern vorsahen. Das Komitee wurde am 9. Dezember 1947 aus Vertretern der USA, Belgiens und Australiens gebildet.[28] Indien stimmte für beide Resolutionen; der indische Vertreter begründete das damit, daß ihre Bildung dem Wunsch Indonesiens entspreche. Sowohl das Komitee als auch die Kommission arbeiteten auf Grund ihrer Zusammensetzung den Holländern in die Hände. Als das der indischen Regierung zu Bewußtsein kam, begann sie erneut mit aller Entschiedenheit den Rückzug der holländischen Truppen zu fordern. "Wenn der Sicherheitsrat nicht endlich auf diesem Rückzug besteht", erklärte Pillai, "werden die Holländer weiter vorstoßen und so gegenüber der Republik im Vorteil sein, wenn es zu Verhandlungen kommt."[29] Auf der 214. Tagung des Sicherheitsrates hob er hervor, daß "die Resolution, die die Einstellung der Feindseligkeiten forderte, nur von einer Seite - der Republik - eingehalten, von der anderen aber mißachtet und umgangen worden ist".[30]

Nach Abschluß der Renville-Vereinbarungen am 17. und 19. Januar 1948 begann Holland mit aktiver Unterstützung der imperialistischen Großmächte das gleiche Spiel wie nach dem Linggadjati-Abkommen. Im Sommer 1948 versuchte es, die Indonesien-Frage auf dem Wege der Schaffung eines "Bundesstaates" unter Ausschluß der Republik zu lösen.

Der indische Vertreter im Sicherheitsrat brandmarkte dieses neue Manöver und forderte den Rat auf, gegen dieses Ansinnen Schritte zu unternehmen.[31]

Am 17. Dezember 1948 stellten die Holländer der indonesischen Regierung ein unannehmbares Ultimatum und begannen am anderen Tag unter Bruch des Völkerrechts und Mißachtung der Beschlüsse des Sicherheitsrates ihre von langer Hand vorbereitete zweite "Polizeiaktion". Der 23. Dezember 1948 sah den indischen Delegierten Desai erneut vor dem Sicherheitsrat. Er wies zunächst die Behauptungen zurück, Holland sei durch das Verhalten der Republikanischen Regierung zu einschneidenden Maßnahmen gezwungen worden: "Während der gesamten Verhandlungen hat die Republikanische Regierung weitestgehend versucht, sich dem Standpunkt der anderen Seite nicht zu verschließen... Mehr kann man von einer

Regierung nicht erwarten." Desai wies dann nach, daß die holländische "Polizeiaktion" einen flagranten Bruch der bestehenden Verträge darstellte und warnte die Kolonialmächte: "Keine Macht in Asien kann sich zurückhalten und den Ereignissen in Indonesien mit Gleichgültigkeit begegnen. Meine Regierung ist durch die letzten Ereignisse auf das tiefste beunruhigt." Er rief den Rat auf, sofort durchgreifend und effektiv zu handeln.[32] Im Resultat der Aktivität Indiens und der sozialistischen Staaten (Sowjetunion, Ukraine) forderte der Sicherheitsrat am 24. Dezember 1948 beide Seiten auf, die Feindseligkeiten einzustellen. Holland erhielt die Auflage, sofort Präsident Sukarno und die übrigen politischen Führer, die am 18. Dezember festgenommen worden waren, in Freiheit zu setzen.[33]

Einen von den sozialistischen Ländern unterstützten Antrag des indischen Delegierten vom 27. Dezember 1948, die Rückführung der holländischen Truppen auf ihre Ausgangspositionen zu veranlassen, brachten die Kolonialmächte zu Fall.[34] Damit hatte der Sicherheitsrat versagt; er konnte die Grundbedingung für eine politische Lösung des Problems nicht garantieren. Nichtsdestoweniger war der Kampf Indiens gegen den holländischen Kolonialismus und seine Helfershelfer im Sicherheitsrat außerordentlich bedeutungsvoll. Zum ersten Mal trat ein Land, das selbst erst die Freiheit erkämpft hatte, vor dem Weltforum als Ankläger auf. Die Zusammenarbeit Indiens und der sozialistischen Staaten im Rahmen der Vereinten Nationen zeigte beachtliche Resultate hinsichtlich der Lösung des Indonesien-Problems und war ein sicheres Anzeichen dafür, daß sich das Kräfteverhältnis in der Welt zugunsten der antiimperialistischen und antikolonialen Kräfte neigte. Jedoch nicht nur als ein Beitrag zur Lösung der Indonesien-Frage kann die indische Aktivität gewertet werden. Indien verurteilte im Sicherheitsrat den Kolonialismus in toto und weitete das bisher begrenzte Feld der afro-asiatischen Solidarität, indem es die Weltorganisation als neuen Kampfplatz gegen den internationalen Kolonialismus benutzte.

Die Indonesien-Konferenz in Delhi (1949)

Die zweite "Polizeiaktion" der Holländer löste in Indien eine gewaltige Protestaktion aus. Nehru erklärte am 20. Dezember 1948 auf der Kongreßtagung in Jaipur: "Die Holländer haben eine Aktion gestartet; ich muß sie jedoch warnen, daß sie ihr Ziel nicht erreichen werden... Die Polizeiaktion der Holländer wird in Indien und Asien... einen tiefen Widerhall finden... Was auch immer geschehen mag, wir werden nicht von unserem Ideal abweichen. Das Ziel unserer Außenpolitik ist es zu verhindern, daß irgendeine ausländische Macht über ein asiatisches Land herrscht... Wir werden überlegen müssen, was wir - den Umständen entsprechend - zu tun haben."[35] Auf der gleichen Tagung nahm die Kongreßpartei ihre erste außenpolitische Resolution nach der Erringung der Unabhängigkeit an; sie war Indonesien gewidmet. In ihr forderten die Delegierten die volle Unabhängigkeit für das Land. Schon als im Herbst 1948 ersichtlich wurde, daß die Holländer sich keinesfalls an die Renville-Vereinbarungen hielten und die Tätigkeit der Republikanischen Regierung in jeder Weise erschwerten, lud Nehru Präsident Sukarno und seine Regierung ein, vorläufig nach Indien zu übersiedeln. Diese Einladung wiederholte er nach Beginn der zweiten "Polizeiaktion".[36] Am 23. Dezember 1948 verkündete das indische Informationsministerium, daß ab 24. Dezember, 1 Uhr, holländischen Flugzeugen gleich welcher Art das Überfliegen indischen Territoriums untersagt sei.[37] Da Ceylon und Pakistan die gleiche Verfügung erließen, bedeutete dieser Schritt eine äußerst wirksame Unterstützung der Republik: der holländische Nachschub begann zu stocken. Die von England unterstützte holländische Klage, daß diese Handlungsweise einen Bruch des § 89 des Chikagoer Abkommens über die Zivilluftfahrt darstelle, wies man indischerseits scharf zurück.[38]

Sofort nach dem Eintreffen der ersten Nachrichten über die erneute holländische Aggression setzte in Indien eine Volksbewegung ein, die Sofortmaßnahmen der Regierung forderte.[39] Die Untätigkeit des Sicherheitsrates - hervorgerufen durch die Obstruktionspolitik der Westmächte - enttäuschte die indische Regierung außerordentlich. Sie beschloß deshalb, einen Vorschlag U Nu's aufzugreifen und eine Konferenz der Länder Asiens einzuberufen, um die mächtige Waffe der asiatischen Solidarität gegen die "nackteste und schamloseste Aggression"

einzusetzen.[40] Am 24. Dezember 1948 gab die indische Regierung bekannt, daß die Abreise des ersten indischen Botschafters nach Den Haag auf "unbestimmte Zeit" vertagt wurde; gleichzeitig versicherte sie dem indonesischen Vertreter in Delhi, Dr. Soedarsono, daß, wenn die Maßnahmen des Sicherheitsrates weiterhin wirkungslos bleiben, sie nicht zögern werde, "härtere Mittel" anzuwenden.[41] Eine Woche später deckte Nehru die Ursachen für die Untätigkeit des Sicherheitsrates und die "starre und schamlose Haltung" der holländischen Regierung auf: "Wir müssen mit Bedauern feststellen, daß die Haltung gewisser Mächte darin bestand, diese Aggression heimlich gutzuheißen oder sie zu unterstützen. Es gibt eine Westeuropäische Union, deren Mitglied Holland ist. Was sind die Ziele dieser Union? Sie unterstützt Holland finanziell. Holland erhält Marshallplanhilfe."[42] Aus diesem ersten direkten Angriff Nehrus auf einen imperialistischen Pakt ist nicht nur ersichtlich, daß die indische Regierung klar erkannt hatte, wer jegliche Regelung der indonesischen Frage im Sicherheitsrat hintertrieb, er zeigte auch eine wachsende Einsicht der führenden Kreise Indiens in die Unvereinbarkeit der Politik der Schaffung imperialistischer Paktsysteme mit der Festigung der nationalen Unabhängigkeit der asiatischen Staaten.

Das indische Außenministerium versandte am 31. Dezember 1948 die Einladung zur Konferenzteilnahme an zwanzig asiatische Staaten. Sofort nach Bekanntwerden ihrer Absicht entfalteten die imperialistischen Mächte eine rege Tätigkeit, um die Konferenz überhaupt zu verhindern oder doch zumindest ihre antiimperialistische Spitze zu brechen. Sie fürchteten ein selbständiges Auftreten der asiatischen Länder. Die "New York Times" vom 22. Januar 1949 wußte zu berichten, daß "Loy Henderson, der amerikanische Botschafter in Indien, eine bedeutende Rolle auf der Konferenz spielt. In Absprache mit England versucht Mr. Henderson, den indischen Premierminister Pandit Nehru dahingehend zu beeinflussen, daß die Beschlüsse der Konferenz moderat und annehmbar ausfallen". Das indische Informationsministerium gab am 17. Januar 1949 folgende offizielle Erklärung ab: "Die Haltung der Vereinigten Staaten und des Vereinigten Königreiches, d.h. ihre anfängliche Nervosität, war das Resultat ihrer Befürchtungen, daß nach diesem ersten (offiziellen - E.S.) Treffen die asiatischen Staaten lernen könnten, in Fragen von gemeinsamem Interesse zusammenzuarbeiten und so der Vormundschaft der Westmächte zu entsagen."[43]

Die Regierung Nehru mußte sich schließlich dem anglo-amerikanischen Druck beugen. Sie sah sich zu der Erklärung gezwungen, daß es das Ziel der Konferenz sei, "den Sicherheitsrat in seiner Tätigkeit zu unterstützten",[44] obwohl ihre ursprüngliche Absicht gerade darin bestand, selbständige Maßnahmen der asiatischen Staaten einzuleiten, um so die Blockade der Kolonialmächte im Sicherheitsrat zu durchbrechen. Das hieß, daß sie von Anbeginn die Möglichkeiten der Konferenz einschränkte. Auch in der Frage, welche Länder eingeladen werden sollten, ließen sich Nehru und seine Regierung beeinflussen. Die sozialistischen Staaten Asiens wurden nicht an den Konferenztisch gebeten, obwohl sie bereits auf der Interasiatischen Konferenz von 1947 zu den schärfsten Gegnern des Kolonialismus gehört hatten und ihre Teilnahme in U Nu einen warmen Fürsprecher fand. Man beschloß, "nur international anerkannte Regierungen einzuladen".[45]

Das Nachgeben der indischen Regierung läßt sich zum Teil durch ihr Streben erklären, die Beziehungen zu den imperialistischen Mächten und vor allem den USA nicht zu stark zu belasten, da in den herrschenden Kreisen des Landes noch große Hoffnungen auf finanzielle und ökonomische Unterstützung von ihrer Seite bestanden, die auch von Nehru geteilt wurden. Einen bestimmten Druck dürfte die indische Monopolbourgeoisie ausgeübt haben, die keineswegs an einem Sieg der demokratischen Kräfte in Indonesien interessiert war. Und schließlich veranlaßten die Vereinigten Staaten und England einen Teil der eingeladenen Regierungen (Nepal, Thailand, Kuomintang-China und alle arabischen Staaten) zu erklären, daß sie nur dann nach Delhi kommen würden, wenn "die Spitze der Konferenz nicht gegen irgendeine Mächtegruppierung gerichtet sei".[46]

Die erste Konferenz der Staaten Asiens auf Regierungsebene fand vom 20. bis 23. Januar 1949 in Delhi statt. Nehru hielt als Vorsitzender die Eröffnungsrede, die eine Grundsatzerklärung hinsichtlich der Haltung Indiens zur Indonesien-Frage und zum Problem der

asiatischen Befreiungsbewegung überhaupt darstellte: "Wir sind heute hier versammelt, weil die Freiheit eines Bruderlandes mit Füßen getreten wurde, ein sterbender Kolonialismus erneut sein Haupt erhob und all die Kräfte herausforderte, die für eine neue Weltordnung kämpfen. Diese Herausforderung hat eine tiefere Bedeutung, als es bei nur oberflächlicher Betrachtung scheinen mag, da sie eine Provokation gegenüber dem neu erwachten Asien bedeutet, das so lange die verschiedenen Formen des Kolonialismus ertragen mußte."[47] Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen betonte er, daß die "UNO verhöhnt" und "ihr ausdrücklicher Wille" in den Wind geschlagen wurde, daß aber Wege gesucht und gefunden werden müssen, die zur vollen Freiheit des indonesischen Volkes führen. Nehru warnte die Kolonialmächte unmißverständlich: "Eines ist sicher: es kann und wird kein Zurückweichen vor der Aggression geben und keine Anerkennung oder Reinvestitur der Kolonialherrschaft."[48] Seitens der indischen Regierung stellte Nehru der Konferenz folgende Aufgaben:
- Vorschläge auszuarbeiten und dem Sicherheitsrat zu unterbreiten, die zur Wiederherstellung des Friedens in Indonesien führen und dem indonesischen Volk eine baldige Realisierung seiner Freiheit garantieren;
- dem Sicherheitsrat zu raten, welche Maßnahmen er ergreifen soll, falls eine der Parteien des Konflikts seine Vorschläge ignoriert;
- sich über Wege und Prozedur zu einigen, durch die die vertretenen Regierungen untereinander Kontakt halten können, zum Zwecke gegenseitiger Konsultationen und gemeinsamer Maßnahmen, um die Realisierung der Konferenzbeschlüsse zu garantieren.[49]

Die Ergebnisse der Konferenz legten die Teilnehmer in drei am 23. Januar 1949 einstimmig angenommenen Resolutionen nieder. In der ersten Resolution wurde die holländische "Polizeiaktion" als "eine flagrante Verletzung der Charta der UNO" verurteilt. Die Resolution hob hervor, daß die holländische Aggression den "Frieden in Südostasien und in der ganzen Welt gefährdet" und daß "das indonesische Volk - entsprechend der UNO-Charta - das volle Recht auf Unabhängigkeit genießt".[50] Die Konferenz ersuchte den Sicherheitsrat, Holland aufzufordern, sofort alle politischen Gefangenen freizulassen und die Blockade der Republik aufzuheben sowie bis zum 15. März 1949 seine Truppen auf die Positionen vom 18. Dezember 1948 zurückzuführen. In Übereinstimmung mit den Vorstellungen der indonesischen Regierung unterbreitete die Konferenz Vorschläge für eine politische Lösung auf dem Verhandlungsweg. Für den Fall, daß eine der beiden Parteien den Empfehlungen des Sicherheitsrates nicht nachkommen würde, sollte er "effektive Maßnahmen entsprechend der weitgehenden Vollmachten, die ihm die Charta gibt", ergreifen. Es wurde also Bezug auf die Artikel 41 und 42 genommen.[51] Die Resolution I war das Ergebnis eines Kompromisses, weil sie weder die Machenschaften der übrigen Kolonialmächte direkt verurteilte noch die Möglichkeit eines selbständigen Eingreifens der asiatischen Länder - im Falle einer Fortsetzung der Obstruktionspolitik der Westmächte im Sicherheitsrat - vorsah. Zu den bereits genannten Beweggründen, die den Rückzug Nehru's von seinen ursprünglichen Positionen[52] veranlaßten, kommt hinzu, daß sein relativ radikales Aktionsprogramm nur bei den Regierungen Burmas und Ceylons eine wirkliche Unterstützung fand und er deshalb auf einen Kompromiß steuern mußte, um die asiatische Solidarität nicht schon bei ihrer ersten Bewährungsprobe scheitern zu lassen.

Die Beschlüsse der Konferenz übermittelte Nehru zusammen mit den Reden der Delegierten noch am 23. Januar 1949 dem Sicherheitsrat. In einem Begleitschreiben bemerkte er, daß die Reden "Zeugnis von dem Eindruck ablegen, den die holländische Aggression auf die teilnehmenden Regierungen gemacht hat", und warnte, daß "effektive Schritte des Rates zur Beendigung der Aggression schon lange fällig sind".[53]

Auf seiner 406. Sitzung, am 28. Januar 1949, nahm der Sicherheitsrat die 14. Resolution zur Indonesien-Frage an.[54] In ihr wurden erstmalig die holländische Aggression verurteilt und konkrete Schritte zur Wiederherstellung der Souveränität der Indonesischen Republik über ihr gesamtes Territorium auf dem Verhandlungsweg angekündigt. Die Annahme der Resolution muß als eine unmittelbare Auswirkung der Delhier Konferenz und damit als ein bedeutender Erfolg der indischen Diplomatie gewertet werden.[55] Obwohl nicht alle Empfeh-

lungen der Konferenz in den Beschlüssen des Sicherheitsrates ihren Niederschlag fanden[56] und dem indonesischen Volk noch der Weg über die Haager "round-table-conference" und die "Vereinigten Staaten von Indonesien" bevorstand, zeigten die Konferenz und die zum Teil von ihr hervorgerufene politische Entschlußfreudigkeit des Sicherheitsrates, welch eine mächtige Kraft in der entschlossenen Solidarität der asiatischen Völker verborgen ist. Auch auf die Haltung der USA und Englands blieben die Delhier Konferenz und andere Solidaritätsbeweise der Staaten Asiens in der Indonesien-Frage nicht ohne Einfluß. Sie suchten Holland zu bewegen, eine subtilere Politik zu betreiben und zu einem Arrangement mit den indonesischen Nationalisten prowestlicher Einstellung um Hatta und Natsir zu kommen. Deshalb gaben sie der Resolution des Sicherheitsrates vom 28. Januar 1949 ihre Zustimmung.[57]

Als nach der Aufforderung durch den Sicherheitsrat die Holländer weiterhin zögerten, mit der Republikanischen Regierung in ernsthafte Verhandlungen zu treten, berief Nehru für den 13. April 1949 erneut eine Konferenz in Delhi ein, an der sich alle dort akkreditierten Botschafter der Teilnehmerstaaten der Januarkonferenz sowie Premierminister U Nu beteiligten. Sie entschied sich für Sanktionen nach Artikel 41 der Charta, wenn "Holland nicht sofort die Bedingungen der Resolution S/1233 erfüllt".[58] Unter dem Druck dieses erneuten Solidaritätsbeweises der asiatischen Staaten kam die Regierung in Den Haag innerhalb von drei Wochen den Forderungen des Sicherheitsrates nach. Bereits im März 1949 hatte der indische Vertreter im Sicherheitsrat Sanktionen gegen Holland gefordert, um es zur Einhaltung der Ratsbeschlüsse zu zwingen.

Nach der "round-table-conference" im August und den holländisch-indonesischen Abkommen vom 2. November 1949 betrachtete die indische Regierung ihr Ziel als verwirklicht. Drei Tage nach der Proklamierung der Vereinigten Staaten von Indonesien, am 30. Dezember 1949, überreichte der erste indische Botschafter in Djakarta, Dr. Subkaroyan, Präsident Sukarno sein Beglaubigungsschreiben.

Der Kampf der Regierung Nehru um die Verwirklichung des Selbstbestimmungsrechtes des indonesischen Volkes und gegen die imperialistischen Aggressionsakte in Indonesien stellt den ersten und zugleich bedeutendsten Schritt auf dem Wege zur Realisierung des antikolonialen Teiles ihrer außenpolitischen Zielsetzung dar. Er zeigte, daß das indische Volk in der Frage des Kampfes gegen den Kolonialismus geschlossen hinter ihr stand und Indien sehr wohl in der Lage war, einen wesentlichen Einfluß auf den Lauf der nationalen Befreiungsbewegung auch in anderen Ländern auszuüben. Die Einberufung der Delhier Indonesienkonferenz und ihre Ergebnisse waren ein beredter Beweis für die führende Rolle, die Indien im Kampf gegen den Kolonialismus zu spielen in der Lage war, und legten zugleich Zeugnis von der außerordentlichen Wirksamkeit der Solidarität der asiatischen Völker ab.

Gleichzeitig zeigten sich hier schon die Grenzen, über die der antikoloniale Kampf der indischen Bourgeoisie und ihrer Regierung niemals hinausging. Sie wurden der Regierung Nehru einerseits durch den objektiven Umstand diktiert, daß das Land noch mit Tausenden von Fäden - vor allem ökonomischer Natur - an die imperialistischen Mächte gebunden war. Andererseits jedoch waren ihr als bürgerlicher Regierung bestimmte Klassenschranken gesetzt, die zu übersteigen sie nicht bereit war. Ohne die großen Verdienste, die die indische Regierung um die indonesische Unabhängigkeit zweifelsohne erworben hat, schmälern zu wollen, kann man nicht umhin, zu betonen, daß sie sich im Falle Indonesiens deshalb besonders stark exponierte, weil es sich dort um eine Befreiungsbewegung handelte, deren Führung fest in der Hand bürgerlicher Kräfte lag, die der führenden Gruppe in der Kongreßpartei politisch sehr nahe standen. Ja, die vorliegenden Fakten berechtigen, noch weiter zu gehen: Man kann sagen, daß ihr Einsatz für die Republik Indonesien teilweise durch das Bestreben diktiert war, das bürgerliche Lager um Hatta und Sjahrir zu stärken, um die Führung des nationalen Kampfes nicht in die Hände der linken Kräfte übergehen zu lassen.[59] Ganz offensichtlich unter Anspielung auf die Ereignisse von Madiun[60] erklärte Nehru bei der Eröffnung der Delhier Konferenz: "Wenn die offene und schamlose Aggression nicht aufgehalten und von anderen Mächten verhindert wird, dann wird die Hoffnung schwinden und

das Volk zu anderen Mitteln greifen und andere Wege gehen, obwohl diese die größte Katastrophe herbeiführen können..."[61]

The Statesman, ein führendes Blatt der indischen Großbourgeoisie, sprach einen Tag vor der endgültigen Niederlage der revolutionären Kräfte in Madiun offen die Befürchtungen aus, die Nehru und andere indische Politiker vorerst nur andeuteten: "Wenn die Verhandlungen noch einmal abgebrochen werden und eine neue 'Polizeiaktion' folgt,... werden die Kommunisten einen starken und vielleicht erfolgreichen Versuch unternehmen, die Führung der unvermeidlich darauf folgenden 'Resistance' an sich zu reißen."[62]

Als nach der Unterzeichnung der Haager Abkommen die Vertreter der Sowjetunion und der Ukraine im Sicherheitsrat die für Indonesien so ungünstigen Bestimmungen des Vertrages über die Holländisch-Indonesische Union geißelten und Dr. Hatta für seine Nachgiebigkeit scharf kritisierten,[63] machte sich Sir Benegal Rau, der Vertreter Indiens, erstmals den Standpunkt der USA und Englands zu eigen und trat mit ihnen gegen die Vorschläge der sozialistischen Staaten auf. Er argumentierte, daß, "wenn die indonesische Regierung bereit war oder bereit ist, den Holländern Konzessionen zu gewähren, wir dieser generösen Haltung Anerkennung zollen müssen, anstatt sie zu verurteilen."[64] Auf Grund dieser Haltung Indiens konnte der amerikanische Historiker L. Rosinger hervorheben, daß nach den Haager Abkommen "New Delhi und Washington sich in ihrer Meinung über den Archipel mehr einig waren als je zuvor."[65]

Wie Ch. Fischer darlegte, ist darüber hinaus die Entscheidung der indonesischen Regierung, die Holländisch-Indonesische Union zu akzeptieren, von der indischen Regierung wesentlich beeinflußt worden.[66]

Die Klasseninteressen der indischen Bourgeoisie bildeten den Rahmen, in dem sich das auf die Beseitigung des imperialistischen Kolonialsystems gerichtete Handeln der Regierung Nehru bewegte. Das in ihrem außenpolitischen Programm gestellte Ziel, zur Liquidierung des Kolonialismus aller Erscheinungsformen - besonders im südostasiatischen Raum - beizutragen, ging nicht über die Unterstützung des Kampfes um den Übergang der politischen Macht aus den Händen der jeweiligen Kolonialmacht in die der Bourgeoisie des betreffenden Landes hinaus. Die konkrete inhaltliche Ausgestaltung ihres politischen Verhältnisses zu einer gegebenen nationalen Befreiungsbewegung befand sich deshalb in direkter Abhängigkeit vom Klassencharakter des Hegemons dieser Bewegung.

Anmerkungen

1 Zit. n.: V.P. Dutt and V. Singh, Indian Policy and Attitudes Towards Indo-China and SEATO, New York 1954, p. 14.
2 Government of India. Ministry of Information and Broadcasting. The Publications Division - Jawaharlal Nehru: India's Foreign Policy. Selected Speeches, Sept. 1946 - April 1961, New Delhi 1961, p. 165 (im folgenden als IFP zitiert.)
3 Rede vom 9.10.1945. Nehru, Before and After Independence. A Collection of the Most Important and Soul-Stirring Speeches, 1922-1950, Ed. by I.S. Bright, New Delhi 1950, p. 377, vgl. auch: Letter to Gandhi, Oct. 9, 1945, in: D. Norman (ed.): Nehru. The First Sixty Years. Presenting in his own words the development of the political thought of Jawaharlal Nehru and the background against which it developed, vol. 2, London 1965, p. 181.
4 J. Nehru, Before and After Independence, a.a.O., p. 377.
5 Vgl. The New York Times, Oct. 16, 23, 1945.
6 Legislative Assembly Debates (New Delhi), vol. 1, 21. Jan. 1946, p. 68.
7 Ebenda, p. 75.

8 All India Congress Committee (AICC): The Background of India's Foreign Policy, Ed. by U.V. Rajkumar, New Delhi 1952, p. 95.
9 D. Norman (ed.), a.a.O., p. 269.
10 Vgl. IFP, p. 260.
11 Vgl. The New York Times, July 24, 1947.
12 Zit. n.: Ton That Tien, India and South-East Asia 1947-1960, Geneva 1963, p. 91.
13 So legten am 14.11.1945 in Bombay die indischen Matrosen eines unter holländischer Flagge fahrenden Frachters die Arbeit aus Protest gegen die Aggression nieder. Vgl. The Times (London) Nov. 15, 1945; am 31.7.1947 sollte der holländische Frachter "Combak" in Bombay 300 Militärfahrzeuge an Bord nehmen. Die indischen Docker weigerten sich, die Arbeit zu übernehmen und organisierten eine Protestkundgebung gegen den Aufenthalt des Schiffes; vgl. The Times, August 1, 1947.
14 The New York Times, July 29, 1947.
15 United Nations, Security Council, Official Records (SCOR), 1947, Supplement No. 16, Document S/447, p. 50; am gleichen Tag wandte sich auch Australien an den Sicherheitsrat. Es forderte Maßnahmen entsprechend Artikel 39 der Charta. Vgl. ebenda, S/449, p. 51. Die von A. Taylor (Indonesian Independence and the United Nations, London 1960, pp. 48-49) vertretene Ansicht, der australische Antrag sei weitergehend als der indische gewesen, entspricht nur formallogisch den Tatsachen. Der australische Vertreter schränkte die Anrufung des Artikels 39 dahingehend ein, daß nicht Maßnahmen entsprechend der Artikel 41 und 42 angewendet werden sollten, wie es Artikel 39 vorsieht, sondern der § 17/B des Linggadjati-Abkommens, dem zufolge Streitfragen zwischen Holland und der Republik Indonesien auf dem Wege des internationalen Schiedsspruches gelöst werden sollten; vgl. SCOR, No. 67, S/PV 171, July 31, 1947, pp. 1616-1617. Im Brief Nehru's (S/447) wurde der Sicherheitsrat dagegen aufgefordert, "to take the necessary measures". Der indische Delegierte wies außerdem darauf hin, "that his Government had felt unable to invoke the more urgent provisions of Chapter VII as it was not a member of the Council". Vor allem unterstrich er die Notwendigkeit, "to go into the merits of the case", d.h. den Fakt der holländischen Aggression aufzudecken; vgl. SCOR, No. 67, S/PV 171, July 31, 1947, pp. 1620-1621.
16 Vgl. ebenda, pp. 1621-1627.
17 Vgl. B.V.G. Raj, India and Disputes in the United Nations, 1946-1954, Bombay 1959, p. 191.
18 SCOR, No. 67, S/PV 171; July 31, 1947, pp. 1627-1628.
19 S/459. Text vgl.: Taylor, A.M., a.a.O., Appendix 1, pt.1, p. 449.
20 Vgl. A.S. Sin, Politika Anglii po otnošeniju k Indonezii posle vtoroj mirovoj vojny, in: Politika Anglii v Južnoj i Jugo-vostočnoj Azii, Moskva 1966, str. 138.
21 The New York Times, Editorial, August 2, 1947.
22 Vgl. SCOR, No. 76, S/PV 184, August 14, 1947, pp. 1992 ff.
23 SCOR, No. 82, S/PV 192, August 22, 1947, p. 2154; Dr. Pillai fuhr fort: "To us it is intolerable that after the world has fought two wars for democracy and national self-determination, a colonial war of this kind should be permitted to continue. India's position, generally, is that no European country, whatever it may be, has any business to use its army in Asia. The fact that foreign armies are functioning on Asian soil is itself an outrage against Asian sentiments. The fact that they are bombing defenceless people is scandalous. If other Members of the U.N. tolerate this or remain inactive, then the U.N. ceases to exist. This is the general feeling, not only in India, but throughout Asia." Ebenda.
24 SCOR, No. 85, S/PV 195, August 26, 1947, p. 2221.
25 Ebenda, pp. 2219-2220.
26 SCOR, No 82, S/PV 192, August 22, 1947, p. 2153.
27 Vgl. The New York Times, August 8, 1947.

28 Texte vgl. A.M. Taylor, a.a.O., Appendix 1, pts. 1,2, pp. 449-450.
29 SCOR, No. 94, S/PV 208, Oct. 7, 1947, p. 2507.
30 SCOR, No. 100, S/PV 214, Oct. 27, 1947, p. 2626.
31 Vgl. United Nations Year Book 1948-1949, p. 213.
32 SCOR, No. 133, S/PV 390, Dec. 23, 1948, pp. 24 ff.
33 S/1156. Text vgl. A.M. Taylor, a.a.O., Appendix 1, pt. 11, p. 453.
34 Vgl. SCOR, No. 135, S/PV 393, Dec. 27, 1948, pp. 12 ff.; vgl. auch: Sin, A.S., a.a.O., str. 139.
35 The Hindu (Madras), Dec. 21, 1948.
36 Vgl. The Times, Dec. 21, 1948.
37 Vgl. Indian Council of World Affairs (ICWA) - Select Documents on Asian Affairs. India 1947-1950, vol. 2, External Affairs, ed. by S.L. Poplai, Bombay 1959, p. 10.
38 Die indische Regierung veröffentlichte folgende Presseerklärung: "The so-called police action of the Dutch in Indonesia constitudes an act of war against the Government of the Indonesian Republic, which the Government of India have recognized de facto, and fully justified the denial of facilities to Dutch planes to land or fly across India under the article quoted," India Record (London), Febr. 12, 1949.
39 So fanden am 27.12.1948 in Bombay während des ganzen Tages Demonstrationen statt. Studenten stürmten ein im Hafen liegendes holländisches Schiff. Das holländische Konsulat wurde belagert und z.T. demoliert; vgl. The Times of India (Bombay), Dec. 28, 1948.
40 Nehru auf einem Protestmeeting am 2.1.1949; vgl. G.H. Jansen, Afro-Asia and Nonalignment, London 1966, p. 85.
41 Vgl. Ton That Tien, a.a.O., p. 99.
42 India Record, Jan. 8, 1949; in ähnlicher Weise äußerte sich der indische Vertreter im Sicherheitsrat am 7.1.1949; vgl. SCOR, No. 1, S/PV 397, Jan. 7, 1949, pp. 8 ff.; vgl. auch V.P. Dutt: India's Foreign Policy, New Delhi 1950, p. 10.
43 Zit.n.: G.H. Jansen, a.a.O., p. 87; vgl. auch: L.K. Rosinger, India in World Politics, in: Far Eastern Survey (New York); Oct. 5, 1949, p. 231. Der Außenminister der Philippinen, General Romulo, äußerte am 18.1.1949: "... that the Indonesian debate in the Security Council was resumed in order to try to obtain positive results, to save the Council's prestige and thus take the wind out of the sails of the Conference." The New York Times, Jan. 19, 1949. (Die Indonesien-Debatte im Sicherheitsrat war am 19.12.1948 vertagt worden.)
44 Vgl. Indian Council of World Affairs, India in World Affairs, 1947-1950, by K.P. Karunakaran, Calcutta 1952, p. 230.
45 Vgl. L.K. Rosinger, India in World Politics, a.a.O., p. 231.
46 Vgl. G.H. Jansen, a.a.O., p. 86.
47 Government of India. Ministry of Information and Broadcasting. The Publications Division - Jawaharlal Nehru's Speeches, vol. 1, Second Edition, New Delhi 1958, p. 324.
48 Ebenda, p. 326.
49 Vgl. ebenda, p. 327.
50 ICWA - Select Documents, a.a.O., p. 682.
51 Ebenda, p. 683; die Resolutionen II und III sahen ständige Konsultationen der auf der Konferenz vertretenen Regierungen "through normal diplomatic channels" und "their representatives at the Headquarters of the U.N." vor. Die vollen Texte der drei Resolutionen sind enthalten in: ICWA - Select Documents, a.a.O., pp. 682-685; India Record, Jan. 29, 1949.
52 Vor der Konferenz hatte Nehru folgendes Aktionsprogramm entwickelt:
- a Dutch withdrawal to the lines held before the campaign;
- an inquiry into the aggression;
- stoppage of all aid in any form to Holland;
- creation of conditions in which the Indonesian Republic could function. Vgl. G.H. Jansen, a.a.O., p. 90.

53 India Record, Jan. 29, 1949.
54 S/1233. Text vgl.: A.M. Taylor, a.a.O., Appendix 1, pt. 14, pp. 454-458.
55 Den Einfluß der Delhier Konferenz auf den weiteren Gang der Ereignisse bestätigte das ehemalige Mitglied des Apparats des "Komitees der Guten Dienste", A.M. Taylor: "The Hague could scarcely have anticipated the calling of a special conference at New Delhi, an unprecedented demonstration of Asian solidarity that could not fail to strengthen the resolve of the Council and the prestige and bargaining power of the interned Republican leaders." A.M. Taylor, a.a.O., p. 193.
56 Vgl. ebenda, p. 365.
57 Die USA und England hatten bald erkannt, daß unter Anwendung brutaler Gewalt nach holländischer Manier die Indonesien-Frage nicht zu lösen ist. Ihnen schwebte eine Lösung nach dem Muster der Renville-Vereinbarungen vor, die der Republik eine gewisse Freiheit gewähren, sie aber doch definitiv an die imperialistischen Mächte binden sollte. Sie übten deshalb einen bestimmten Druck auf Holland aus, um es zur Aufgabe seiner Politik der direkten Aggression zu zwingen (vgl. A.S. Sin, a.a.O., str. 139; S. Rose, Britain and South-East Asia, Baltimore 1962, p. 163). Ihre Haltung wurde nicht unwesentlich durch die Ablehnung beeinflußt, auf die die holländische Politik besonders in Asien stieß und die ihren exponiertesten Gegner in Nehru fand. Zum anderen befürchteten sie eine Stärkung der linken Kräfte als Folge dieser Politik. Vgl. L.K. Rosinger, India and the United States, New York 1950, pp. 99.
58 Vgl. G.H. Jansen, a.a.O., p. 97.
59 Vgl. K. Gupta, Indian Foreign Policy: In Defence of National Interest, Calcutta, 1956, pp. 42-43; Ton That Tien, a.a.O., p. 108.
60 Im September 1948 kam es im Gebiet von Madiun (Ostjava) zu Kämpfen zwischen revolutionären Truppen und Armeeeinheiten, die unter dem Einfluß der Rechtskräfte standen. Dies gab Premierminister Hatta den Vorwand, die Volkskräfte niederzuschlagen und den weißen Terror zu entfalten. Nehru schenkte offensichtlich der Version der Regierung Hatta Glauben, bei den Ereignissen in Madiun habe es sich um eine "kommunistische Rebellion" gehandelt.
61 Government of India. Ministry of Information and Broadcasting. The Publications-Division - Jawaharlal Nehru's Speeches, a.a.O., p. 326.
62 The Statesman (Calcutta), Dec. 8, 1948 (Zit.n.: Ton That Tien, a.a.O., p. 107).
63 Vgl. SCOR, No. 51, S/PV 455, Dec. 12, 1949, p. 20; SCOR, No. 52, S/PV 456, Dec. 13, 1949, p. 1.
64 SCOR, No. 52, S/PV 456, Dec. 13, 1949, pp. 1-2.
65 L.K. Rosinger, India and the United States, a.a.O., p. 100.
66 Vgl. Ch. Fischer, L'Europe et les nationalismes asiatiques: les Hollandais et l'Indonesie, in: Politique Etrangère, fevr.-mars 1954, p. 46.

Summary

India's Attitude to the Indonesian People's Struggle against Imperialist Aggression (1945-1949)

The struggle against the colonial system of imperialism occupied considerable space in the foreign policy programme of the Indian bourgeoisie as formulated by Nehru's government. Every defeat of colonialism inevitably resulted in a strengthening of the position of the Indian bourgeoisie. Its government was also forced to take into account the basically anticolonialist attitude of the Indian masses in formulating the principles of its foreign policy.

After it took over power Nehru's government intervened with diplomatic and other means in the struggle against imperialism of the peoples still under colonial oppression. Its special interest was focussed on abolishing colonialism in the Indo-Pacific region. Nehru's government made its most outstanding contribution in the Indonesian people's struggle against the attempts of the Dutch colonialists and the imperialist Great Powers to revise the results of the national liberation revolution in Indonesia, i.e., to liquidate the Indonesian Republic. Supported by the broadest strata in India, it rendered the Republic both material and moral assistance. Nehru's government protested in the Security Council against Dutch aggression. When the imperialist powers prevented the Security Council from finding a political solution to the problem, it called a conference of the Asian countries in Delhi. The results of this conference exercised a very considerable influence on the positive decisions subsequently taken by the Security Council. The imperialist powers were faced with the necessity of recognising the countries of Asia, which took up a united stand in Delhi for the first time, as a factor in world politics. In the course of the struggle against Dutch aggression in Indonesia a fruitful cooperation between India and the socialist countries developed.

At the same time the limits already emerged here beyond which the anti-colonial struggle of the Indian bourgeoisie and its government never progressed. On the one hand they were dictated to Nehru's government by the objective condition that India was still bound to the imperialist powers by thousands of threads - especially of an economic nature. On the other hand, the Indian government was limited by specific class barriers which it was not prepared to cross. It took up such a strong position in the case of Indonesia especially because a liberation movement was involved here whose leadership was firmly in the hands of the bourgeoisie. Statement of this fact is nevertheless not intended to detract in any way from the invaluable assistance given by Nehru's government to the Indonesian Republic's struggle against Dutch aggression.

Gertraud Liebscher

Zu einigen Fragen der westdeutsch-indischen Beziehungen

1951 wurde durch die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen der westdeutschen Bundesrepublik und der Republik Indien[1] der Auftakt zur Entwicklung der westdeutsch-indischen Beziehungen gegeben. Seitdem sind siebzehn Jahre vergangen. Sie gehören einer Zeit an, in der sich wahrhaft historische Veränderungen auf unserem Planeten vollzogen und der Kampf zwischen Kapitalismus und Sozialismus sowie zwischen Reaktion und Fortschritt in Westdeutschland und in Indien in eine entscheidende Phase getreten ist.

Wird Rückschau gehalten und die Frage gestellt, welchen Platz die westdeutsch-indischen Beziehungen in diesem großen Ringen einnehmen, so erfolgt darauf eine negative Antwort, denn die westdeutschen Beziehungen Indien gegenüber bedeuteten nicht eine Erneuerung des Verhältnisses zu der nach der Volksrepublik China zweitgrößten Nation Asiens im Sinne der Völkerverständigung, der gegenseitigen Achtung und Nichteinmischung. Sie waren vielmehr geprägt von den reaktionären Ambitionen des westdeutschen Monopolkapitals, den materiellen Reichtum Indiens, seinen Markt, sein unerschöpfliches Arbeitspotential den Profitinteressen zu unterwerfen, sowie die strategische Lage und Rolle Indiens in Asien und in der neutralen Welt den Weltmachtansprüchen des westdeutschen Imperialismus nutzbar zu machen. Damit knüpfte die westdeutsche Bundesrepublik direkt an die Indien-Politik des deutschen Imperialismus an, der den zweiten Weltkrieg letztlich auch deshalb entfesselte, um den Einfluß der britischen Kolonialmacht in Indien zu seinen Gunsten zurückzudrängen. Aber die vernichtende Niederlage Hitler-Deutschlands 1945 durchkreuzte alle Eroberungspläne der faschistischen Politiker und Militärs.

Mit der Restauration des deutschen Imperialismus auf dem Boden der heutigen Bundesrepublik leben diese gefährlichen Ambitionen wieder auf, doch angesichts der neuen Weltlage erscheint ihre Verwirklichung unmöglicher denn je.

In der Tat sind der Großmachtpolitik des westdeutschen Imperialismus Grenzen gesetzt:

1. Die Stellung und Rolle Indiens hat sich gewandelt. Aus der ehemals vom britischen Imperialismus unterdrückten und ausgebeuteten Kolonie entstand ein politisch unabhängiger Staat, der in der Weltpolitik ein gewichtiges Mitspracherecht besitzt. Auf die Gestaltung seiner Außenpolitik haben die herrschenden kapitalistischen Kreise Indiens maßgeblichen Einfluß.

2. Die Herrschaftssphäre des deutschen Imperialismus wurde nach dem zweiten Weltkrieg empfindlich verkleinert. Auf deutschem Boden existieren zwei deutsche Staaten und das politisch selbständige Territorium von Westberlin, deren Realitäten von den führenden Politikern in Bonn zwar nicht anerkannt werden, denen sie aber in ihren außenpolitischen Aktivitäten Rechnung tragen müssen. Sie tun es, indem sie den friedensbedrohenden Alleinvertretungsanspruch praktizieren und insbesondere den afroasiatischen Nationalstaaten mit Wirtschaftssanktionen drohen (Hallstein-Doktrin), wenn sie die Deutsche Demokratische Republik diplomatisch anerkennen sollten. Demgegenüber entwickelt der erste sozialistische Staat deutscher Nation seine Beziehungen zu diesen Staaten, darunter auch zu Indien, auf der Grundlage des außenpolitischen Demokratismus, das heißt, der gegenseitigen Achtung, Nichteinmischung und der Freundschaft zwischen den Völkern.

3. Die Hilfe und Unterstützung, die die sozialistischen Länder Indien beim Aufbau einer eigenen Industrie und der Entwicklung der indischen Wirtschaft insgesamt gewähren, allen voran die UdSSR, beeinflussen ebenfalls die Praktiken der imperialistischen Staaten und schränken den Aktionsradius der imperialistischen Kräfte ein.

4. Unter den imperialistischen Mächten selbst hat sich seit dem Übergang der allgemeinen Krise des Kapitalismus in die dritte Etappe der Kampf um die noch verbliebenen Einflußsphären erheblich verschärft. Der USA-Imperialismus unternimmt große Anstrengungen, die britischen Positionen in Indien zu schwächen und sich den bestimmenden äußeren Einfluß auf die politische und ökonomische Entwicklung Indiens zu sichern. Andererseits war die Beseitigung des britischen Kolonialregimes in Indien nicht gleichbedeutend mit einem generellen Schwinden der britischen Positionen. Durch eine relativ elastische Politik im Commonwealth und umfangreiche Direktinvestitionen[2] besitzen die britischen Monopole Vorteile, die sie zu nutzen wissen, so daß auch von dorther sich die Bedingungen für eine neue Expansionsoffensive des westdeutschen Imperialismus nicht sonderlich aussichtsreich gestalten.

Daneben gibt es eine Reihe begünstigender Faktoren, die im bestimmten Maße die neokolonialistischen Ziele des westdeutschen Monopolkapitals in Indien fördern. In diesem Zusammenhang sei auf die, von den Bonner Politikern bewußt erneut ins Spiel gebrachte Auffassung erinnert, daß das deutsch-indische Verhältnis in der Vergangenheit ausschließlich "geistig, moralisch und kulturell" bestimmt war und damit von westdeutscher Seite bar jeglichen machtpolitischen Interesses. Bundeskanzler Kiesinger versuchte diese Argumentation entsprechend zu nutzen, als er bei der Südasien-Reise im November 1967 bei seinem Aufenthalt in Indien erklärte, "Indien ist dem Herzen der Deutschen immer nahe gewesen, und es ist zu vermuten, daß eine zutiefst verwandte Geistesart diese Haltung verursacht hat."[3] Auch war er darum bemüht, das in Indien so sorgsam bewahrte Erbe Gandhis für seine unlauteren Zwecke zu mißbrauchen. Was es mit der Inanspruchnahme des indisch-deutschen Verständnisses im geistigen Bereich als Motivierung der westdeutschen Indien-Politik wirklich auf sich hat, darüber später mehr. Hier sei nur festgehalten, daß es den imperialistischen Kräften in Deutschland niemals um die kulturellen Bindungen zwischen Indien und Deutschland ging, noch um eine echte Unterstützung indischer nationalistischer Organisationen während des ersten und zweiten Weltkrieges[4]. Auch versuchen die westdeutschen Politiker den Umstand zu nutzen, daß das imperialistische Deutschland seit dem Versailler Vertrag aus dem Kreis der Kolonialmächte ausschied. Als in den vergangenen fast fünfzig Jahren nicht kolonial vorbelastet, blieb es Bonn, wie der bekannte westdeutsche Politologe und Asien-Spezialist, Heinrich Bechtholdt, schrieb, "erspart, in der Periode des effektiven Zerfalls des Kolonialismus etwa an einem Kampf gegen den Antikolonialismus teilzunehmen, dadurch ebenfalls Gegenstand jener Ressentiments zu werden, die unter den Emanzipierten zurückbleiben mußten, um einen neuen Weg im Verhältnis zu den Völkern Asiens erst noch suchen zu müssen"[5]. Diese Tatsache hatte schließlich dazu geführt, daß die wiedererstandenen imperialistischen Kräfte in Westdeutschland "einen klaren Blick für das politische Faktum bekamen, daß Kolonien in Zukunft nicht mehr die Basis der Großmächte sein werden, daß sich damit die Grundpositionen der traditionellen Großmächte verändern und daß die politische Landkarte vor allem in Westasien, Südasien, Südostasien und Ostasien neu gezeichnet würde."[6] Der sogenannte Antikolonialismus, der aber, wie Bechtholdt indirekt zugibt, dem imperialistischen Deutschland aufgezwungen wurde, ist ein weiterer Faktor, den der westdeutsche Imperialismus in sein politisches Kalkül einbezieht.

Das umfangreiche ökonomische Potential Westdeutschlands - die BRD ist nach den USA die ökonomisch stärkste Industriemacht des Westens - ist das eigentlich tragende Element der neokolonialistischen Expansion des westdeutschen Imperialismus. Dabei ist es nicht ohne Bedeutung, daß einige führende kapitalistische Kreise in Indien durchaus an einer "Partnerschaft" mit der westdeutschen Bundesregierung interessiert sind. Auf politischem Gebiet spielen Erwägungen, auf diese Weise einen Kräfteausgleich unter den imperialistischen Staaten in Indien herbeizuführen, eine nicht untergeordnete Rolle. Die BRD ist in der Lage, in großem Umfang Industrieausrüstungen, Maschinen, technisches "know how" zu liefern, die beim Aufbau der nationalen Wirtschaft in Indien sehr gefragt sind. Wie der ehemalige indische Minister B.P. Adarker Ende 1953 vor der Weltwirtschaftlichen Gesellschaft über die indisch-westdeutschen Beziehungen ausführte, "bestanden die grundsätzlichen Erwägungen in bezug auf diese Beziehungen darin, daß (West)Deutschlands wachsendes Indu-

striepotential nicht nur zur Förderung des beiderseitigen Handels eingesetzt werden sollte, sondern insbesondere zur Unterstützung der allgemeinen industriellen Entwicklung Indiens..."[7]

Und nicht zuletzt können die Bonner Politiker an eine bestimmte antikommunistische Grundhaltung in der herrschenden Politik Indiens anknüpfen, der - wie bekannt - Bonn sehr verpflichtet ist.

Das ist - grob skizziert - der vielschichtige Hintergrund, auf dem die führenden westdeutschen Politiker ihre neokolonialistische Politik Indien gegenüber zu realisieren versuchen.

Ein Rückblick auf die über zwanzig Jahre währenden Beziehungen zwischen Westdeutschland und Indien lehrt, daß die Bestrebungen Bonns, auf die verschiedenen gesellschaftlichen Bereiche Indiens, vor allem auf den politischen, ökonomischen und ideologischen einen neokolonialistischen Einfluß auszuüben, immer präsent waren und sind.

Das zeigt sich am krassesten in der Anwendung der Hallstein-Doktrin. Gegenüber Indien wie auch ganz Asien besteht der machtpolitische Grundsatz: Die Asienpolitik der Bundesregierung mußte sich immer an der Deutschland-Politik orientieren, die in der Hallstein-Doktrin begründet ist. Letztere besagt, daß die Aufnahme diplomatischer Beziehungen und die Anerkennung (de jure oder de facto) der DDR durch Drittländer (die Sowjetunion ausgenommen) als ein unfreundlicher Akt gegenüber der Bundesrepublik anzusehen sei. In Ableitung von der Alleinvertretungsanmaßung, die auf dem sogenannten Rechtsstandpunkt beharrt, daß die Bundesrepublik die Nachfolge des Deutschen Reiches in den Grenzen von 1937 angetreten hat, versucht Bonn, mit Hilfe der Hallstein-Doktrin die anderen Staaten regelrecht zu bevormunden. Allgemein gesehen ergibt sich:

1. Den Drittländern wird "verboten", in diplomatische Beziehungen zu treten oder irgendwelche anders gearteten Schritte zur Festigung der außenpolitischen und außenwirtschaftlichen Beziehungen zur DDR einzugehen.
2. Im Falle der Nichtbeachtung der von Bonn geforderten Politik der DDR gegenüber haben die entsprechenden Länder mit wirtschaftlichen und anderen Sanktionen zu rechnen.
3. Auf diese Weise wird versucht, diesen Staaten die Bonner Version der Lösung der deutschen Frage aufzudrängen, die in Wirklichkeit ein verklausuliertes Revanche- und Expansionsprogramm darstellt.

Dazu zur Erläuterung: Wenn von den Bonner Politikern behauptet wird, daß es nur einen Staat auf deutschem Boden gibt, die DDR also nicht existent ist, und außerdem die Forderung erhoben wird, das Deutsche Reich in den Grenzen von 1937 zu repräsentieren, so werden damit eindeutig Gebietsforderungen und Grenzrevisionen sowohl gegenüber der DDR als auch gegenüber anderen sozialistischen Ländern Osteuropas angemeldet, die bei einer realen Betrachtung der Lage in Europa nichts anderes als eine Kriegsdrohung darstellen. Es ist hier nicht der Ort, dieses westdeutsche Annexionsprogramm bis ins einzelne zu erläutern. Soviel sei aber vermerkt, daß Bonn mit Hilfe der Hallstein-Doktrin nichts anderes bezweckt, als die politische und moralische Unterstützung dieser friedensbedrohenden Forderungen durch andere Staaten, darunter auch durch Indien, zu erreichen.

Die herrschenden Kreise in Bonn haben nichts unversucht gelassen, diesen imperialistischen Standpunkt in der deutschen Frage mit demagogischen Floskeln verbrämt, den anderen Staaten zu unterbreiten. Lange Jahre hindurch wurde die Losung vom Selbstbestimmungsrecht der Völker strapaziert und das sozialistische System in der DDR verunglimpft, das angeblich den Deutschen in der DDR nicht das Recht auf freie Wahlen und Selbstbestimmung einräumt. Andererseits versäumten sie es nicht, ihr ökonomisches Potential als wirtschaftliches Druckmittel zur Durchsetzung der Hallstein-Doktrin zu mißbrauchen.

Ungeachtet dessen entwickelte die Republik Indien auch zum ersten deutschen Arbeiter- und Bauernstaat die Beziehungen. Seit 1954 werden zwischen beiden Staaten Handelsabkommen abgeschlossen, seit 1956 existieren in Indien Handelsvertretungen der DDR. Vielfältige Kontakte zwischen den führenden Politikern beider Länder vertiefen das Verständnis zwischen

Indien und der DDR und Freundschaftsgesellschaften beider Völker setzen sich zum Ziel, die Freundschaft zwischen den Völkern beider Staaten im Interesse der Völkerverständigung und der Erhaltung des Friedens in der Welt zu fördern. Auch wenn die diplomatische Anerkennung der DDR durch Indien noch aussteht, ist es den Bonner Politikern nicht gelungen, Indien vollinhaltlich ihren Standpunkt aufzuzwingen.

Kein anderer als J. Nehru gab auf der Konferenz der blockfreien Staaten in Belgrad im Herbst 1961 zu verstehen, daß wichtige Aspekte der Hallstein-Doktrin nicht akzeptiert werden. Er sagte: "..., daß es nicht einmal unsere Sache ist, vorzuschlagen, was hinsichtlich Deutschlands oder Berlins - den direkten Ursachen für die augenblickliche Spannung - getan werden sollte. Einiges scheint jedoch auf der Hand zu liegen: Mir ist z.B. klar - andere haben ebenfalls darauf hingewiesen - daß gewissen Realitäten Rechnung getragen werden sollte. Diese Realitäten sind erstens, daß zwei unabhängige Einheiten, Mächte, Länder bestehen, die Regierung von Westdeutschland (die Bundesrepublik Deutschland) und die Regierung von Ostdeutschland (die Deutsche Demokratische Volksrepublik). Das ist eine Realität, eine Tatsache, die anerkannt werden muß. Ignoriert man Realitäten sowie die Tatsachen der gegenwärtigen Politik, dann bedeutet das, man ignoriert etwas, und das führt zu Fehlschlägen."[8]

In der sehr bedeutsamen Frage der Existenz von zwei deutschen Staaten gab und gibt es zwischen der indischen und der westdeutschen Seite echte Widersprüche, die im Kern indischerseits auf eine Aushöhlung der Hallstein-Doktrin hinauslaufen.

Diese von Nehru geäußerten Vorstellungen über die beiden deutschen Staaten wurde im Verlaufe der Zeit ergänzt durch Hinweise auf die Unantastbarkeit der Oder-Neiße-Grenze und über die ernsten Gefahren, die das Aufkommen militaristischer und revanchistischer Kräfte in der BRD heraufbeschwört. H. Bechtholdt scheint durchaus recht zu haben, wenn er schreibt, daß Nehru "zu den Skeptikern gegenüber (West-)Deutschland"[9] gehörte.

Über Shastri[10] bis hin zu Indira Gandhi hat sich diese Skepsis erhalten und wurde im Juli 1966 erneut bekräftigt, als I. Gandhi zu einem Staatsbesuch in der UdSSR weilte. In dem gemeinsamen sowjetisch-indischen Kommuniqué hieß es: "... die Tatsache, daß zwei deutsche Staaten existieren, darf nicht ignoriert werden, da jeglicher Versuch, die existierenden Grenzen zu verändern, gefährliche Folgen heraufbeschwört, und daß die unbedingte Notwendigkeit besteht, eine friedliche Regelung der deutschen Frage auf dem Wege von Verhandlungen aller daran interessierten Seiten zu erreichen..."[11].

In Bonn wurde die Wiederholung des indischen Standpunktes in der deutschen Frage mit großem Mißfallen, um nicht zu sagen Protest, aufgenommen. Zeitlich fiel die Bonner Demarche mit dem Umstand zusammen, daß sich insgesamt die westdeutsch-indischen Beziehungen verschlechtert haben. Damals war die Diskussion über die Eröffnung eines Büros der staatlichen Verkaufsorganisation (State Trading Corporation) in Berlin, der Hauptstadt der DDR, in Gang gekommen, wogegen von westdeutscher Seite Protest eingelegt worden war. Wohl hatte die Bundesrepublik, wie es in der Frankfurter Allgemeinen vom 16.5.1966 hieß, nichts gegen eine Ausweitung des Handels zwischen Indien und der DDR, doch vieles "gegen dessen Institutionalisierung", weil sie darin eine Art Aufwertung der Beziehungen Indiens zur DDR sah, die es nach der Hallstein-Doktrin unbedingt zu unterbinden galt.

Außerdem sammelte sich zu dieser Zeit in den westdeutsch-indischen Wirtschaftsbeziehungen echter Konfliktstoff an. Das indische Defizit im Handel mit der BRD lag 1965/66 bei 1187 Mill. Rupien[12], Differenzen in der Frage des Ausbaus von Rourkela (die indische Regierung hatte 1966 das zentrale staatliche Konstruktionsbüro in Ranchi angewiesen, einen detaillierten Projektierungsbericht über die Expansion des Rourkela-Werkes von 1,8 auf 2,5 Mill. t auszuarbeiten, abweichend von der üblichen Praxis, ausländischen Firmen die Verantwortung für das gesamte Werk zu übertragen), die Kürzung westdeutscher Kredite für Indien (von den anfänglichen geplanten über 300 Mill. DM wurden vom Haushaltsausschuß des Bundestages 240 Mill. DM bewilligt). Als im Herbst im indischen Parlament die Bonner Flugzeug-Lieferung an Pakistan erörtert wurde, war die "Verstimmung" indischerseits

soweit gediehen, daß sogar von einer "Krise" in den westdeutsch-indischen Beziehungen gesprochen wurde. Der lange hinausgezögerte und später nicht erfolgte Staatsbesuch des Bundeskanzlers Erhard in Indien trug ebenfalls dazu bei, das indisch-westdeutsche Verhältnis zu verschlechtern.

An einer solchen Lage der Dinge war Bonn, das Indien nicht ohne Grund als die politische, ökonomische und kulturelle Brücke zwischen dem Orient und dem Okzident[13] bezeichnete, nicht interessiert. Schließlich gehörte Indien nicht zuletzt deshalb zu den "auserwählten" Entwicklungsländern, denen Bonn den größten Teil der "Entwicklungshilfe" zukommen ließ. Bis 1966 betrug der Umfang der zugesagten Kredite und Anleihen 4,473 Mrd. Rs.[14], das heißt, daß sich die Bundesrepublik unter den kapitalistischen Ländern nach den USA an die zweite Stelle setzte. Die Kapital"hilfe" der BRD an Indien, die sich natürlich ökonomisch sehr gut auszahlt[15], sollte auch den politischen Zielen des westdeutschen Neokolonialismus dienlich sein. Eine Verschlechterung der indisch-westdeutschen Beziehungen hätte dem keineswegs entsprochen. Bonn wäre sowohl in der Frage der Hallstein-Doktrin, noch in dem weitergesteckten Ziel, Indien der "Freiheit"[16] zu erhalten, (das bedeutet, es auch politisch in das imperialistische Lager einzubeziehen) nicht weitergekommen. Es war ganz im Sinne der offiziellen Linie, wenn, wie in der Frankfurter Allgemeinen (3.8.1966) in Anbetracht der gesamten Lage für eine "eindringliche aber leise Sprache" in den Beziehungen Westdeutschland - Indien plädiert wurde, um keine Einflußeinbuße hinnehmen zu müssen.

In der gegenwärtigen Großmachtkonzeption der Bonner Politiker ist die Bedeutung enger politischer Beziehungen zu Indien nicht gemindert worden. Es ergaben sich sogar gegenüber vorher eine Reihe neuer Akzente in den westdeutsch-indischen Beziehungen, die den führenden Politikern Bonns geraten sein ließen, mit "größerem diplomatischen Geschick" die vorhandenen Widersprüche zu überspielen und es nicht zu einer offenen Konfrontation Indiens mit ihren neokolonialistischen Ambitionen kommen zu lassen.

Das Bemühen Bonns, in engere politische Kontakte mit Indien zu kommen, ist zurückzuführen auf die außenpolitische Stellung der westdeutschen Bundesrepublik überhaupt, als auch gegenüber der Dritten Welt. Es hat sich nämlich gezeigt, daß das von den herrschenden Kreisen Westdeutschlands verfochtene Programm der Revanchepolitik und der Großmachtinteressen - darin einbezogen die neokolonialistische Expansion -, das sowohl in ihren friedensbedrohenden Forderungen in Europa als auch in ihrem Engagement bei der USA-Aggression gegen das vietnamesische Volk, in der Unterstützung und Förderung volksfeindlicher Regime (Südkorea, Südvietnam, Israel, Südafrika, Rhodesien u.a.) zum Ausdruck kommt, in der Welt auf Widerstand gestoßen ist und zu einer gewissen außenpolitischen Isolierung Bonns geführt hat. Ein beredtes Zeugnis dafür war die Krise in den westdeutsch-arabischen Beziehungen 1965, als zehn arabische Staaten die diplomatischen Beziehungen zu Bonn abbrachen. Die Aktivierung der politischen Bindungen zu Indien sollte mit dazu beitragen, diesen Prestigeverlust aufzuheben. In diesem Sinne ist H. Bechtholdt zu verstehen, der bei seiner Betrachtung der Südasien-Reise Kiesingers im November 1967 schrieb: "... da die Bundesrepublik in den diplomatischen Boykott einer Anzahl von arabischen Staaten geraten ist, ist die Demonstration diplomatischer Aktivität, wie sie Bundeskanzler Kiesinger mit seiner Südasien-Reise entfaltet hat, mehr als ein Versuch, nur bestehende Verbindungslinien zu pflegen"[17]. Und weiter heißt es bei ihm: "... es gibt kaum ein Land der dritten Welt, bei dem eine Verbesserung der (west)deutschen Beziehungen so vielseitig nützlich sein kann wie im Falle Indien".[18]

Zweifellos haben die herrschenden Kreise in Bonn in ihre taktische Kräfteplanung dabei folgende Faktoren in Betracht gezogen.

1. Der politische Kontakt zu Indien, das den Eckpfeiler des neutralen Dreigestirns Jugoslawien, VAR und Indien darstellt, zahlt sich auch für Bonn aus.[19]
2. Ein Indien, das bei dem jetzigen Status quo in den Beziehungen zu den beiden deutschen Staaten verharrt und sich nicht entschließt, die DDR diplomatisch anzuerkennen, kann bei der gegenwärtigen Praxis der neuen Ostpolitik durch sein Beispiel Schützenhilfe leisten, die anderen afro-asiatischen Länder von einer DDR-Anerkennungswelle abzu-

halten. Eine bestimmte Aushöhlung der Hallstein-Doktrin konnte Bonn im Verhältnis zu Indien und auch zu anderen Staaten der Dritten Welt nicht verhindern, eine eventuelle endgültige Beseitigung derselben will es aber auf keinen Fall zulassen. Nachdem Bonn in seinen Beziehungen zu den sozialistischen Staaten zur Aufgabe der Hallstein-Doktrin gezwungen wurde, ist es jetzt bemüht, die verbliebenen Reste derselben gegenüber den Entwicklungsländern verstärkt aufrechtzuerhalten.

3. Die Haltung Indiens in der gegenwärtigen Diskussion über den Atomsperrvertrag - obwohl im Ausgangspunkt und in der Zielstellung gegenüber Bonn völlig anders motiviert -, die u.a. in der Koppelung der Nichtweitervergabe von Atomwaffen und der vollständigen nuklearen Abrüstung besteht, soll Bonns Taktik, diesen Vertrag generell zum Scheitern zu bringen, um sich den Zugang zu Atomwaffen zu verschaffen, nutzbar gemacht werden.
4. Durch die in den vergangenen Jahren sichtbar gewordene schwankende Haltung Indiens zu wichtigen außenpolitischen Fragen, u.a. auch zum Vietnam-Problem, glaubt Bonn mehr Möglichkeiten zu haben, um mit indischen Politikern ins politische Gespräch zu kommen. Seine angeblich neutrale Haltung in der Israel-Aggression 1967 und auch im Vietnam-Konflikt soll herhalten, um in Indien für die USA-Globalstrategie, zu deren Fürsprecher und Interessenvertreter die Bundesrepublik geworden ist, "Verständnis" zu erlangen.

Dieser neue Kurs hat die politischen Gefahren aus den westdeutsch-indischen Beziehungen maximal potenziert und den Widerspruch zwischen aggressiven Ambitionen des westdeutschen Imperialismus und den nationalen Interessen des indischen Volkes verschärft.

Ähnliche Tendenzen zeichnen sich auf der Ebene der westdeutsch-indischen Wirtschaftsbeziehungen ab.

Wie bereits angedeutet, hat die neokolonialistische Handelspraktik der westdeutschen Monopole wesentlich zur Verschärfung des Export-Import-Problems beigetragen. Das indische Defizit aus dem Handel mit der Bundesrepublik betrug in den letzten acht Jahren fast 7,5 Mrd. Rs., wesentlich mehr, als die BRD bisher Indien an Krediten und Anleihen gewährte.[20]

Westdeutschland importiert aus Indien vorzugsweise Rohstoffe (Eisenerze, Manganerze, Bauxit), Nahrungs- und Genußmittel (Kaffee, Tee, Gewürze, Cashew-Nüsse u.ä.) sowie textile Erzeugnisse in Form von Halbwaren, gewerblichen Vorerzeugnissen (Jutegarne, Jute- und Baumwollgewebe) u.a.m. Während Indien fast 10 % seiner Importe aus Westdeutschland bezog, vermochte es nur etwa 3 % seiner Ausfuhren auf dem westdeutschen Markt zu binden. Als vorwiegend Rohstoff- und Agrarprodukte-Exporteur ist Indien naturgemäß im Nachteil, denn seine Erzeugnisse sind dem Preisdiktat der ausländischen Monopole unterworfen, so daß ihm durch den Verfall der Preise für die Exportgüter umfangreiche finanzielle Mittel verloren gehen, die den westdeutschen Monopolen beim Export ihrer Industriegüter zugute kommen. Internationale Stabilisierungsabkommen z.B. für Ölsaaten, Baumwolle, Erze usw., wie sie von den sozialistischen Ländern auf den Welthandelskonferenzen gefordert wurden, könnten bestimmte Abhilfe schaffen. Doch das internationale Monopolkapital, darunter die westdeutschen Monopole, wehren sich mit allen Mitteln, eine ihrer stärksten Waffen der Ausplünderung der Entwicklungsländer aus der Hand zu geben.

Eine weitere Ursache für die westdeutschen Exportüberschüsse gegenüber Indien ist der westdeutsche Bezug indischer Waren über sogenannte Drittländer, die nahezu die Hälfte vom Gesamtimport indischer Waren betragen.

Die westdeutschen Monopole sind an diesem Handel über Drittländer (d.h. über Großbritannien, Niederlande, Schweiz, Belgien, Luxemburg) aus äußerst egoistischen Gründen interessiert, da eine solche Warenbewegung ihnen die Möglichkeit bietet, die starken Aktivsalden Westdeutschlands aus dem Warenverkehr mit diesen Ländern abzubauen und die Absatzchancen Westdeutschlands auf den westeuropäischen Märkten zu fördern.

Egoistische und machtpolitische Interessen prägen die Handelsbeziehungen der westdeutschen Monopole zu Indien, wodurch der indischen Wirtschaft schwerer Schaden zugefügt wird. Von indischer Seite wurde deshalb wiederholt auf die verhängnisvollen Folgen der westdeutschen Handelspolitik aufmerksam gemacht.

In einem Vortrag vor dem Colloquium Politicum der Universität Freiburg am 15. Juni 1964 sprach sich der damalige indische Botschafter in Bonn, Achuta Menon, dahingehend aus, "daß Indien ebenso wie andere Entwicklungsländer nicht nur Hilfe benötigt, sondern auch die Möglichkeit haben muß, Handel zu treiben. Alle Hilfsbemühungen (West)Deutschlands und der übrigen reichen Industrienationen bleiben vergeblich, wenn sie nicht von einfallsreichen und nachdrücklichen Maßnahmen begleitet werden, um Indien eine Gelegenheit zu bieten, die Erzeugnisse seiner jungen Industrie, sowie die Massenprodukte seiner Landwirtschaft (wie Tee, Kaffee, Baumwolle, Jute) abzusetzen. Durch die großen Maschinenimporte aus der Bundesrepublik hat sich in der indischen Handelsbilanz eine erhebliche Ungleichheit ergeben, die sich zwischen 475 Mill. bis 650 Mill. DM jährlich zu Indiens Lasten bewegt. Das ist eine sehr beunruhigende Situation."[21]

Die indische Forderung nach einer ausgeglichenen Handelsbilanz mit der BRD entsteht auf einem sehr realen Hintergrund. Der Export bedeutet für Indien wie für alle Entwicklungsländer eine wichtige äußere Akkumulationsquelle. Er bringt dem indischen Staat notwendige Devisen für die wachsenden Einfuhren an Industriegütern, die für den Aufbau der nationalen Industrie gebraucht werden und für die Tilgung der im Ausland aufgenommenen Kredite und Anleihen sowie der Erfüllung des Schuldendienstes. Dennoch ist nicht zu erkennen, daß Bonn seine neokolonialistische Handelspraktik Indien gegenüber abzubauen gewillt ist. Die Tatsache bleibt nach wie vor bestehen, daß es das Handelsdefizit Indiens gegenüber Westdeutschland ebenso wie die gewährten staatlichen Anleihen und Kredite als Druckmittel benutzt, um Indien in wichtigen Fragen der politischen und ökonomischen Beziehungen zu Zugeständissen zu zwingen.

Relativ frühzeitig begannen die westdeutschen Politiker der indischen Öffentlichkeit zu suggerieren, daß das indische Handelsdefizit am besten ausgeschaltet werden könne, wenn der westdeutsche Unternehmer zu Direktinvestitionen in Indien übergehen würde. Dazu schrieb der ehemalige westdeutsche Botschaftsrat in Indien, Rolf Keiser, in Beantwortung der Frage, welche Möglichkeiten bestünden, um Indien als Absatzmarkt zu erhalten:

"Die deutschen Unternehmer müssen dazu übergehen, die für den indischen Markt bestimmten Produkte nach Möglichkeit in Indien selbst herzustellen. Der Aufbau einer solchen Fertigung ist naturgemäß nicht einfach. Er stellt an das organisatorische Vermögen und das kaufmännische Geschick des deutschen Unternehmers hohe Anforderungen und ist wegen des zu investierenden Kapitals auch keineswegs ohne Risiko. Eine gut vorbereitete und richtig durchgeführte Produktionsaufnahme in Indien ist jedoch nach verhältnismäßig kurzer Zeit sehr lohnend.

An dem Aufbau des Marktes in Indien muß sich die deutsche Wirtschaft von Anfang an aktiv beteiligen, wenn sie nicht später in eine unbedeutende Randposition gedrängt werden soll. Der deutsche Unternehmer kann seine Organisations- und Produktionserfahrung auf dem indischen Markt verwerten.

Die Errichtung von Zweigbetrieben und die Übernahme von Beteiligungen bieten vielfältige Möglichkeiten, die Kontakte mit der indischen Wirtschaft zu vertiefen."[22]

Obwohl die westdeutsche Regierung dem Privatkapital wichtige Unterstützung[23] zuteil werden ließ, sind die westdeutschen Kredite und Investitionen aus privaten Quellen in Indien noch gering. Ihr Anteil an den gesamten ausländischen Direktinvestitionen beträgt erst 1,5 %.

Die beabsichtigte Erschließung des indischen Marktes von innen heraus mit Hilfe von Filialen oder Partnerschaftsunternehmen läßt sich nur zögernd verwirklichen, denn für eine umfassende Kapitalexportoffensive fehlen noch immer die nötigen "Verbindungen" und "Voraussetzungen".

Zur Illustration dieser Bonner Einstellung sei die "Übersee-Rundschau" zitiert. Dort heißt es:

"...Zwiespältig blieb weiterhin die indische Einstellung dem ausländischen Privatkapital gegenüber. Es wird künftig viel davon abhängen, ob die neue Regierung weiterhin einen 'sozialistischen' Kurs mit seinen Kontrollen und Verstaatlichungstendenzen, der ausländi-

sche Kapitalgeber abschreckt, verfolgen wird, oder ob der privaten Wirtschaft mehr Chancen eröffnet werden."[24]

Hierbei wird andererseits deutlich, wie die westdeutsch-indischen Wirtschaftsbeziehungen, indem sie den Profitinteressen der Monopole unterworfen werden, zur Stabilisierung der kapitalistischen Verhältnisse in Indien beitragen, denn diese wichtige Bastion der "freien" Welt in Asien, von deren gesellschaftlicher Entwicklung das internationale Kräfteverhältnis entscheidend beeinflußt wird, soll unbedingt dem imperialistischen System erhalten bleiben.

Zusammenfassend zu der bisherigen Bilanz der westdeutsch-indischen Beziehungen kann festgehalten werden:

Die Indien-Politik der westdeutschen Regierung setzt die reaktionäre Tradition des deutschen Monopolkapitals fort, was auch nicht durch noch so anspruchsvolle Formulierungen über "gegenseitige Partnerschaft im Interesse des Weltfriedens" entkräftet werden kann. Es bleibt ein Politikum ersten Ranges, daß die Indien-Politik der BRD auf dem Antikommunismus im allgemeinen und der Hallstein-Doktrin im besonderen basiert und den Profitinteressen der westdeutschen Monopole unterworfen ist. Ihre neokolonialistische Einflußnahme auf die politische und ökonomische Entwicklung Indiens schafft neue Formen von Abhängigkeit, die der souveränen politischen und ökonomischen Entwicklung sichtbaren Schaden zufügt. Außerdem ermuntert die antikommunistische Grundhaltung der BRD die reaktionären und konservativen Kräfte in Indien. Dadurch greifen die führenden Politiker Bonns ein in die innere Auseinandersetzung Indiens und tragen dazu bei, daß die herangereifte Entscheidung um einen fortschrittlichen Entwicklungsweg hinausgezögert wird.

Anmerkungen

1 Durch das Handelsabkommen von 1948 zwischen der damaligen Bizone und Indien waren bereits erste wirtschaftliche Verbindungen hergestellt worden.

2 Die Höhe der britischen Direktinvestitionen liegt bei 5,29 Mrd. Rs., die der westdeutschen bisher nur bei 245 Mill. Rs. (Eastern Economist, annual number 1968, S. 1343).

3 Vgl. Bulletin des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung, Bonn 24.11.1967, Nr. 135, S. 141.

4 Vgl. Neue Zeit, Moskau, Nr. 14/1965, S. 16-22.

5 Vgl. Indien und Deutschland, hrsg. von H. Günther, Frankfurt/M. 1956, S. 167.

6 Ebenda, S. 166.

7 Vgl. B.P. Adarker, Wirtschaftsbeziehungen zwischen Indien und Deutschland, Deutsche Weltwirtschaftliche Gesellschaft, Berlin 1953, S. 6.

8 Bulletin der indischen Botschaft, Bonn, Nr. 11/12, 1961.

9 H. Bechtholdt, Deutschland und Südasien, in: Außenpolitik, Freiburg, Nr. 12/1967, S. 765.

10 Im Nehruschen Sinne hatte bereits Shastri bei seinem Staatsbesuch in der UdSSR im Mai 1965 die indische Haltung in der Deutschlandfrage interpretiert.

11 Prawda, 17. Juli 1966.

12 Vgl. Die Wirtschaft, Berlin, 15.11.1967. Anfang September konnte man in der indischen großbürgerlichen Zeitung "Indian Express" über die Ursachen dieser Verschuldung lesen, daß sie nicht unwesentlich darin begründet liege, daß Westdeutschland von seiner Position der zweitstärksten Wirtschaftsmacht und "als NATO-Mitglied mit den stärksten Landstreitkräften" aus mit Indien verhandelt.

13 Vgl. M. Grasmann, Indiens wirtschaftliche Entwicklung, in: Indien und Deutschland, a.a.O., S. 165.

14 Vgl. Eastern Economist, a.a.O., S. 1338.
15 Der "Kölner Stadtanzeiger" (15.11.1967) gestand das auch unumwunden zu, als er schrieb: "Die Wirtschaftshilfe - der Ausdruck wird meist überbewertet - besteht gewöhnlich aus Exportkrediten, die der (west-)deutschen Industrie wieder zugute kommen."
16 Einer der führenden Vertreter der westdeutschen Politologie speziell auf außenpolitischem Gebiet, Ernst Wilhelm Meyer, formulierte diese neokolonialistische Zielsetzung mit folgenden Worten: "... Wenn diese Demokratie in Asien fallen sollte, würde es um die Demokratie in der ganzen Welt schlecht bestellt sein. ... Die Bedeutung Indiens für die Weltpolitik ist erheblich" (im Sinne des Bestandes des imperialistischen Systems, d. Verf.)..." E.W. Meyer: Die Politik der Sowjetunion gegenüber Indien und ihre Wirkung in Ost und West, in: Ostseminar der Stadt Dortmund, Der Weltkommunismus in Ost und West, Dortmund 1960, S. 5.
17 H. Bechtholdt, Deutschland und Südasien, in: Außenpolitik, Freiburg, 18. Jg., Heft 12, Dezember 1967, S. 705-706.
18 Ebenda, S. 706.
19 In einem Kommentar der "Welt" zur Südasien-Reise Kiesingers im November 1967 hieß es dazu: "Welche Möglichkeiten könnten sich darüber hinaus für positives Verständnis der deutschen Belange in der Welt öffnen, gelänge es Vertrauen und Sukkurs in dem so wichtigen Dreieck Belgrad-Neu Delhi-Kairo zu gewinnen." (Die Welt, (West-)Berlin, 25.11.1967.
20 Vgl. Die Wirtschaft, Berlin, 15.11.1967.
21 Bulletin der indischen Botschaft, Bonn, Nr. 6/7, Juni/Juli 1964.
22 Bulletin der indischen Botschaft, Bonn, Nr. 12, Dezember 1966.
23 Dazu gehört auch der Abschluß eines Kapitalschutzabkommens im Oktober 1964, das den westdeutschen Konzernen in Indien Steuerermäßigung, freien Gewinntransfer u.a. Vergünstigungen gewährt.
24 Übersee-Rundschau, Hamburg, Nr. 6/1964, S. 8.

Summary

Some Problems of West German-Indian Relations

Past West German-Indian relations reveal that the West German Federal Republic links up directly with the reactionary traditions of German monopoly capital in its policy towards India. Although conditions for asserting a Great Power policy of West German imperialism have deteriorated since the war, those in power in Bonn leave no stone unturned, on the basis of anticommunism and the Hallstein Doctrine, to subjugate India to their profit interests and also to chain India economically to West Germany. In this context they refer to the so-called anti-colonialism of the Federal Republic while on the other hand they try to misuse Indo-German relations in the intellectual field for their own questionable neo-colonialist ends.

West Germany's policy towards Asia, including its relations to India, is based upon the Hallstein Doctrine and upon its claims to sole representation of German interests. Bonn's aim here is to gain the political and moral support of India for its programme of revenge and aggression against the German Democratic Republic and other socialist countries.

Although Bonn has done its utmost to exert economic and political pressure on India in order to assert its Hallstein Doctrine, it did not succeed in completely imposing its view upon India. The well-known attitude of Nehru towards the two German states still has its effect on India's foreign policy.

Bonn also aspires to closer political contacts with India in order to improve its foreign political position as a whole and with regard to the Third World, and here a certain degree of right-wing development in India offers new possibilities. This right-wing development has greatly increased the political dangers resulting from West German-Indian relations and increased the contradiction between the aggressive ambitions of West German imperialism and the national interests of the Indian people.

Similar tendencies are also emerging from the West German-Indian economic relations. As a result of the neo-colonialist trading practices of West Germany, India's economic development has been seriously affected and her financial indebtedness is increasing.

Seen as a whole, Bonn's neo-colonialist policy interferes with India's internal conflicts and will help to delay the decision to embark upon a more progressive course of development.

Helmut Faulwetter und Peter Stier

Ernährungsproblem und Wirtschaftswachstum in Indien

Es ist ein schwieriges Unterfangen, über eines der übelsten Erbschaften des Kolonialismus in Indien - den Hunger - in der nüchternen Sprache des Ökonomen zu schreiben.

Steht doch hinter all den Berechnungen die nackte Existenz von Millionen Männern, Frauen und Kindern. Und doch kann nur eine kühle Analyse des gegenwärtigen Zustandes und seiner Ursachen zu einem befreienden Ausweg führen.

Hungersnöte und millionenfacher Hungertod begleiteten Indien durch die ganze Geschichte des Kolonialismus. Auch heute, mehr als zwanzig Jahre nach der Erringung der staatlichen Unabhängigkeit, stellt die Lösung des Ernährungsproblems eine der schwerwiegendsten und elementarsten wirtschaftlichen und politischen Aufgaben dar. Das ist jedoch noch untertrieben. Indien geht auf diesem Gebiet den schwierigsten Zeiten erst entgegen, wenn nicht eine radikale gesellschaftliche Umwälzung und damit verbunden, eine schnelle Entwicklung der Produktivkräfte dem wachsenden Mißverhältnis zwischen der eigenen Nahrungsmittelproduktion und dem schnell wachsenden Bedarf Einhalt gebietet.

Das Ernährungsproblem in Indien stellt sich im wesentlichen als eine zu geringe Nahrungsmittelproduktion gegenüber einem durch Bevölkerungswachstum und Einkommensentwicklung steigenden Nahrungsmittelbedarf dar.

Betrachten wir den Getreideanbau und den Anbau von Hülsenfrüchten - den hauptsächlichsten Teil des Verbrauchs für die direkte wie auch für die durch tierischen Verbrauch umgesetzte, also indirekte menschliche Konsumtion: Die Gesamtproduktion stieg hier von 1949/50 bis 1967/68 im Jahresdurchschnitt um 2,1 %, d.h. um insgesamt 49,7 % in neunzehn Jahren.[1] Wenn man sich demgegenüber vergegenwärtigt, daß die Bevölkerung im gleichen Zeitraum um rund 59 % wuchs, wird bereits die wachsende Lücke zwischen Bedarf und im Lande produzierten Grundnahrungsmitteln sichtbar. Die geringe Steigerung der landwirtschaftlichen Nahrungsmittelproduktion in den vergangenen Jahren hätte pro Kopf der Bevölkerung so noch nicht einmal das 1949 schon sehr niedrige Verbrauchsniveau im Lande erhalten können. Tatsächlich stiegen zwangsläufig die Importe auch systematisch und permanent an. Sie erreichten 1966 mit 10,34 Mio. to eine phantastische Höhe und betrugen auch 1967 8,72 Mio t.[2]

Es ist abzusehen, daß bei Fortdauern der bisherigen Wachstumsraten der landwirtschaftlichen Produktion sich die Ernährungssituation verschärfen muß.

Tatsächlich sprechen alle Anzeichen dafür, daß Indien dem nicht auszuweichen vermag.

Die bisherige Steigerung der Produktion von Getreide und Hülsenfrüchten erfolgte durch Ausweitung der landwirtschaftlich genutzten Flächen und Erhöhung der Flächenerträge. In der obengenannten Zeitspanne stieg die Produktion um 22 % durch Flächenausweitung für die Nutzung und um 23 % durch höhere Bodenproduktivität.[3] Allerdings vergrößerte sich die genutzte Fläche seit 1961/62 in Indien kaum noch, so daß von da ab das Wachstum der landwirtschaftlichen Produktion faktisch ausschließlich durch höhere Produktivität bewerkstelligt werden mußte. Das ist auch für die Zukunft zu erwarten.[4] Unterstellt man jedoch, daß es möglich wäre, die Produktivität in gleicher Weise zu steigern, wie das bisher der Fall war, würde das zu jährlichen Wachstumsraten der Produktion von rd. 1,1 % führen. Im Jahre 1980 würde dann die Ernte rd. 105 Mio. t an Getreide und Hülsenfrüchten ausmachen.[5]

Diesem zunächst zu erwartenden geringen Wachstum steht aber eine weit raschere Ausweitung des Bedarfs an Nahrungsmitteln gegenüber. Dieser Bedarf hängt von verschiedenen Faktoren ab.

Einmal ist er bestimmt durch die Entwicklung des Nationaleinkommens pro Kopf und Jahr ($\Delta Y/c$) und im Zusammenhang damit durch den Anteil, der vom jeweils gewachsenen Einkommen für Nahrungsmittel verwendet wird, d.h. von der Einkommenselastizität für Nahrungsmittel (EE_f).

Daneben wirkt das Bevölkerungswachstum (ΔP) auf den Umfang des Gesamtbedarfs. Die reale Nachfrage sowie der wirkliche Verbrauch hängt dabei jedoch auch davon ab, wie die Zunahme der Gesamtbevölkerung die Alterszusammensetzung der Gesamtgesellschaft beeinflußt. Die nächsten Jahre werden eine "Dehnung" der Bevölkerungspyramide mit sich bringen, so daß ihre breite Basis auch einen breiteren Aufbau erhält, oder anders gesagt, der stark überwiegende Anteil von jüngeren Jahrgängen an der Gesamtbevölkerung wird zugunsten eines wachsenden Anteils älterer Jahrgänge abgebaut werden.

Erwachsene Menschen haben jedoch objektiv einen größeren Nahrungsmittelbedarf als Kinder und vor allem Kleinstkinder. Diese Tatsachen müssen zu einer entsprechenden Verbrauchssteigerung führen, d.h. den Anteil an Nahrungsmitteln am Einkommen pro Kopf durchschnittlich erhöhen. (ΔEE_f)

Eine weitere, nicht unbedeutende Wirkung auf den Gesamtbedarf an Getreide und Hülsenfrüchten kommt von der Zunahme des Verbrauchs an tierischen Kalorien. (ΔAK) Die aus der tierischen Produktion stammenden Nahrungsmittel erfordern zu ihrer Herstellung einen höheren Aufwand an Primärkalorien als sie selbst an Wirkung bei der Ernährung des Menschen abgeben. Allgemein wird ein Umsetzverhältnis von 7 : 1 angenommen.[6] Mit Zunahme des Konsums tierischer Nahrungsmittel muß demnach überproportional die Produktion von Getreide oder Hülsenfrüchten steigen. Ein Teil dieser notwendigen Steigerung findet sich ohne Zweifel in einer Steigerung der Einkommenselastizität für Nahrungsmittel ausgedrückt, so daß höhere Ausgaben für Verpflegung auch eine Steigerung des Konsums tierischer Produkte widerspiegeln. Jedoch ist im Durchschnitt eine Kalorie tierischer Produktion nur um etwa das 3 - 4fache teurer als die pflanzlichen Ursprungs. Insofern bringt die höhere Einkommensverwendung, die von uns dafür angegeben wurde, nur etwa zu 50 % die notwendige Erhöhung der Primärkalorienzahl zum Ausdruck. Gesamtgesellschaftlich muß dann zusätzlich die Produktion der landwirtschaftlichen Grundstoffe um das 3 - 4fache rascher steigen als der Verbrauch von tierischen Kalorien insgesamt zunimmt.

Entsprechend läßt sich demnach ein notwendiges jährliches Wachstum des Gesamtbedarfs an Getreide und Hülsenfrüchten bestimmen und zwar durch:

$$\Delta Y/c \quad \left(\frac{EE_f + \Delta EE_f}{100}\right) \quad + \Delta P \quad + \quad \frac{\Delta AK\ (7-1)}{2K} \quad 100.$$

Für das Nationaleinkommen in Indien ist für die nächsten Jahre ein Wachstum pro Kopf von etwa 2 % zu erwarten.[7] Die Einkommenselastizität für Nahrungsmittel liegt heute um etwa 66 %.[8] Veranschlagt man zusätzlich ein zu erwartendes Bevölkerungswachstum von 2,5 %, so würde sich bei Berücksichtigung dieser Faktoren ein Zusatzbedarf an Grundnahrungsmitteln jährlich von 3,3 % ergeben.[9] Die allmähliche Verschiebung in der Altersstruktur wird die Einkommenselastizität jedoch erhöhen. Dasselbe ist zu erwarten durch die langsame Zunahme der Konsumtion tierischer Nahrungsmittel, die auf den Gesamtbedarf an Primärkalorien wirkt. Ohne Zweifel wird das in Indien sehr langsam für die Masse der Bevölkerung vonstatten gehen. Bei Mitgliedern der Oberschichten, auch der Mittelschichten und ebenfalls bei Beziehern relativ hoher Einkommen in den Städten (einschließlich der Arbeiterklasse) ist jedoch der Übergang zu stärkerer Konsumtion von Nahrungsmitteln tierischen Ursprungs zu beobachten. Bei einem durchschnittlichen Verbrauch tierischer Kalorien von rd. 130 täglich im Jahre 1966[10] ist sicher nicht zu hoch gegriffen, wenn man eine jährliche Zunahme von fünf solcher Kalorien im täglichen Gesamtverbrauch für die nächsten Jahrzehnte unterstellt.[11] Dadurch werden nur fünf Primärkalorien pro Tag und Kopf direkt weniger verbraucht, allerdings dagegen 35 indirekt mehr konsumiert. Bei einem gegenwärtigen Kalorienverbrauch von rd. 1900 täglich in Indien würde so trotzdem ein Zusatzbedarf an Grundnahrungsmitteln von rd. 2 % pro Kopf verursacht.[12]

Den jährlichen Zusatzbedarf an Getreide und Hülsenfrüchten in Indien muß man deshalb entsprechend der erläuterten Berechnungsformel

$$2 \; \frac{66 \quad + \quad 0,5}{100} \quad + \quad 2,5 \quad + \quad \frac{5\ (7\ -\ 1)}{2\ .\ 1900} \quad 100 \quad = \quad 4,62$$

d.h. mit mehr als 4,6 % veranschlagen. Dies würde einen Jahresbedarf für 1980 von nicht weniger als 175 Mio. t ausmachen.

Dieses enorme Wachstum ist, wie man sieht, vor allem auf zwei Momente zurückzuführen: einmal auf die hohe Einkommenselastizität für Nahrungsmittel, die auch auf Grund der Tatsache, daß die Mehrheit der Bevölkerung auch 1980 noch einen sehr niedrigen Lebensstandard haben wird, sich nicht reduzieren, unter dem Gesichtspunkt der Altersumschichtungen in der Bevölkerung und des wachsenden Anteils tierischer Nahrungsmittel für die durchschnittliche Konsumtion, aber sogar noch leicht erhöhen dürfte.[13] Zum anderen fordert die rasche Bevölkerungsentwicklung eine höhere Produktion. Doch selbst diese dramatische Bedarfsentwicklung schließt nur eine jährlich zweiprozentige Verbesserung des durchschnittlichen Pro-Kopf-Einkommens ein.

So ergibt also schon ein Zuwachs von 2 % des durchschnittlichen Pro-Kopf-Einkommens eine Erhöhung des Bedarfs an Nahrungsmitteln von 4,6 %. Eine solche Zuwachsrate stellt jedoch immense Anforderungen an die Landwirtschaft wie sie andererseits bedeutet, daß Indien einen unvorstellbar langen Zeitraum benötigt, bis es mit einer Rate von 2 % Wachstum der Einkommen seiner Bevölkerung eine normale Ernährung und Lebensweise gewähren kann.

So muß man feststellen, daß bis 1980 sich an der Ernährung für die Masse der Bevölkerung kaum etwas ändern wird, auch wenn sich bis dahin die Produktion der landwirtschaftlichen Grundstoffe für die Ernährung gegenüber heute fast verdoppeln würde. Aber diese Ausweitung der Produktion wirft bereits Probleme auf, die mit den herkömmlichen Mitteln und bei Beibehaltung der existierenden politischen und ökonomischen Verhältnisse nicht zu lösen sind.

Bei Fortsetzung der gegenwärtigen Landwirtschafts- und Ernährungspolitik ist bis 1980 - wie bereits gezeigt - nur mit einem entsprechenden Aufkommen von 105 Mio. t zu rechnen, 175 Mio. wären aber ein unumgängliches Minimum. Damit ist auch eindeutig klargestellt, daß die Zielfunktion des wirtschaftlichen Wachstums durch die Ernährungssituation geprägt wird. Dabei handelt es sich um die Bekämpfung des Hungers in seiner elementaren Form und noch nicht um Sicherung einer ausreichenden und modernen Ernährung.

Es wird zugleich sichtbar, daß eine Politik einer geringen Milderung des Hungers in Indien in den nächsten Jahren enorme Wirkungen auf die Entwicklung der Gesamtwirtschaft, ihre Struktur, etc. haben muß und nicht ohne Konsequenzen auf die Innen- und Außenpolitik des Landes bleiben kann.

Das betrifft z. B. die Frage der zeitlichen Priorität in der Entwicklung der Zweige, es betrifft darüber hinaus auch deren quantitatives Verhältnis zueinander.

Die gegenwärtige faktische Unmöglichkeit, neuen Boden in Bebauung zu nehmen, zwingt dabei der Gesamtwirtschaftsentwicklung eine spezifische dominierende Richtung auf. Erhöhung der Bodenfruchtbarkeit[15] verlangt nicht nur mehr Wasser und besseres Saatgut, sondern auch mehr Düngemittel, Pflanzenschutzmittel und Chemikalien für die Unkrautvernichtung sowie technische Ausrüstungen für die entsprechende Bearbeitung. Die sog. Package Programmes im Rahmen der IADP[16] bewiesen eindeutig, daß nur die Kombination aller Faktoren und in einer jeweils optimalen Weise die gewünschten Resultate bringt. Wasserförderung aber z. B. verlangt Pumpenaggregate, Motoren und Elektroenergie. Sehen wir vom Import zunächst ab, zwingt das zum Aufbau entsprechender Wirtschaftszweige. Pumpenproduktion setzt adäquate Gußeisenproduktion und Maschinenbau voraus. Die Verfügbarmachung von Elektroenergie führt nur über den Weg des Aufbaus von Kraftwerken. Diese Kapazitäten und insbesondere die dafür notwendigen materiallen Voraussetzungen zu schaffen, verlangt die Ausgabe gewaltiger Mittel zu Investitionszwecken und zur späteren Aufrechterhaltung der Produktion.

Besonders problematisch ist die Beschaffung der Primärenergie. Wasserkraftwerke würden in vielen Fällen die für die Landwirtschaft ohnehin zusätzlich benötigte Wassermenge noch reduzieren, Kohle - ein in einer Reihe von Fällen verfügbarer Brennstoff - verlangt jedoch Aufschließungs- und Förderkosten sowie vor allem infrastrukturelle Aufwendungen. In ähnlicher Weise zwingt der höhere Bedarf an Düngemitteln etc. zum Schaffen von Chemiekomplexen mit wiederum vorgelagerten Produktionen in entsprechenden Proportionen. Tatsächlich muß die Produktion dieser jeweiligen neuen Kapazitäten rascher wachsen als sie Steigerung der Agrarproduktion verursacht.

Berechnungen führten dazu, daß in der Landwirtschaft auf solch geringer Entwicklungsstufe wie in Indien bei intensiver Steigerung der Agrarproduktion der Verbrauch von industriellen Produkten rund zehnmal rascher zunimmt als diese selbst.[17] Andererseits erfordert diese Produktion aber auch eine wachsende Marktproduktion von Nahrungsmitteln.

Tatsächlich muß man erwarten, daß bei Durchführung eines Industrialisierungsprogrammes für die Bedürfnisse der landwirtschaftlichen Produktivitätssteigerung die Reibungsverluste in der Industrie vorerst noch zunehmen. Eine Steigerung der landwirtschaftlichen Produktion würde so zunächst erkauft werden mit einer sinkenden Rentabilität der Gesamtindustrie und damit auch der Gesamtwirtschaft. Das wird z. B. sehr deutlich bei Betrachtung des Energiebedarfs (direkt für die Landwirtschaft wie auch indirekt nämlich z. B. für die chemische Industrie). Hier würden sogar für eine Zeit von 6 - 10 Jahren umfangreiche Aufwendungen notwendig, ohne daß eine direkte Wirkung in Form einer Steigerung der landwirtschaftlichen Produktion sichtbar wird. Zudem kommt, daß die "Produktionsumwege" von den genannten Investitionen in der Industrie bis zu deren Effektivität im Agrarsektor sehr umfangreich sind, möglicherweise in vielen Fällen vom Standpunkt der wirtschaftlichen Effektivität zu lang, da sie nicht verzahnt sind und werden können mit anderen Kapitalkreisläufen und sich dadurch mitbezahlt machen könnten.

Solange die Gesamtindustrie nicht eine verhältnismäßig umfangreiche Proportionalität aufweist, bedeuten Industrialisierungsvorhaben unter den Bedingungen Indiens, die nicht das Schaffen reproduktionsfähiger Einheiten bei Vorhandensein der entsprechenden Voraussetzungen in bezug auf die benötigten Produktionsmittel zum Ziele haben, nur ein Vergrößern der Disproportionalität. So bezahlt Indien gegenwärtig das Zurückbleiben der Landwirtschaft mit einem langsameren Wachsen der übrigen Zweige der Wirtschaft, da Mittel auf die Agrarentwicklung und ihrer Voraussetzungen[18] konzentriert werden müssen, und zugleich mit einer für eine gewisse Periode geringeren Effektivität der Gesamtindustrie.

Das Nachziehen der Landwirtschaft absorbiert so nicht nur Akkumulationsmittel, die sonst in anderen Zweigen hätten beitragen können, die ohnehin allgemein bestehende Disproportionalität zu vermindern und damit die Effektivität des Gesamtwirtschaftskörpers zu erhöhen, sondern trägt seinerseits auf Grund der Wirkungen auf die Struktur zusätzlich zum Wachstumshemmnis bei. Dies selbst ist wiederum ein kumulativer Prozeß. Geringeres Wachstum in der gegenwärtigen Periode vermindert die Akkumulationskraft der nachfolgenden.

So muß man konstatieren: Das Ernährungsproblem ist Ausgangspunkt von Wirkungen, die die Akkumulationskraft der Gesamtwirtschaft reduziert. Das dadurch, weil durch die geringe Produktivität in der Landwirtschaft und den Verbrauch eines außerordentlich großen Teiles des Nettoprodukts für den individuellen Konsum die Akkumulationsrate dieses Wirtschaftsbereiches äußerst niedrig ist und weil gleichzeitig die von der Landwirtschaft ausgehenden negativen Wirkungen auf die Gesamtproportionalität der Wirtschaft das Wachstum der Gesamtwirtschaft verlansamen.

Es ist schwer zu beurteilen, ob Naivität oder politische Absicht hinter der Feststellung der indischen Regierung stand, die in bezug auf die Wirtschaftskrise 1967 behauptet:

> "viewed in proper perspective, the acute stringency of the resource position is only a short-term difficulty and it shold not cloud judgements on the growth potential of the economy over the coming years."[19]

Es gibt jedoch keine Alternative für Indien. Die Lösung der Ernährungsfrage ist eine Existenzfrage im wahrsten Sinne des Wortes. Wirft sie, wie wir gesehen haben, ökonomisch-technische Probleme auf, so muß unterstrichen werden, daß es ohne politisch-ökonomische Veränderungen in der Landwirtschaft Indiens überhaupt nicht möglich ist, die objektiv erforderlichen Produktionssteigerungen zu erbringen.

Hier liegt sogar der Schlüssel für die Lösung aller Probleme und der Ausgangspunkt. Ohne die Überwindung der feudalen und halbfeudalen Abhängigkeiten, die Liquidierung der polypenhaften Gewalt des Wucherkapitals in Form der Geldverleiher, ohne entsprechende staatliche Unterstützungen (materell, finanziell oder mit Beratern), ohne die Möglichkeit und die materiellen Voraussetzungen für eine kollektive Zusammenarbeit der individuellen Produzenten geschaffen zu haben,[20] wird es kein direktes Interesse der Bauern an einer Steigerung der Produktion geben und werden sich auch technische Verbesserungen nur sehr begrenzt mit Effekt durchführen lassen.[21]

Die Beibehaltung der existierenden gesellschaftlichen Verhältnisse auf dem Lande in Indien wird nur eine sehr langsame und qualvolle Steigerung der Produktion gestatten und damit auch vor allem die Lage der Bevölkerung in den Dörfern weiter verschlechtern. Sie wird auf den Akkumulationsprozeß in den Dörfern wie auch in der Gesamtwirtschaft ausgesprochen negativ wirken. Sie wird verhindern, daß das Marktaufkommen entsprechend den objektiven Bedürfnissen steigt.

Steht für Hunderte von Millionen Menschen die Aufrechterhaltung ihrer nackten Existenz im Mittelpunkt all ihrer Anstrengungen, um die grundlegendsten Bedürfnisse menschlicher Existenz zu befriedigen, so folgt daraus mit Notwendigkeit auch eine ganz bestimmte Struktur ihres Verbrauchs. Diese Verbrauchsstruktur wird die Tatsache widerspiegeln, daß Nahrungsmittel, Kleidung und Wohnung die elementaren Existenzbedingungen des menschlichen Lebens darstellen. Daraus ergibt sich eine spezifische Struktur des Konsumtionsfonds mit unterschiedlichen Tendenzen für die Entwicklung seiner einzelnen Elemente, was wiederum die Proportionierung und das Entwicklungstempo der Produktions- und Dienstleistungsbereiche beeinflußt, deren Produktion bzw. Leistungen unmittelbar in den Konsumtionsfond eingehen. Selbstverständlich gehen dann von hier aus Wirkungen auf den gesamten arbeitsteiligen Reproduktionsprozeß aus, soweit er von diesen inneren Reproduktionsbeziehungen erfaßt wird.

Einen gewissen Anhalt über die Verbrauchsstruktur für die individuelle Konsumtion geben bereits genannte Erhebungen aus den Jahren 1959 und 1960.[22]

Anteil einzelner Warengruppen an den Gesamtausgaben

	Städtische Gebiete	Ländliche Gebiete
Nahrungsmittel	61,4	69,2
Kleidung	8,0	6,2
Brennstoff u. Licht	6,3	5,9
Rest	24,3	18,7
	100 %	100 %

Es darf hierbei nicht vergessen werden, daß sich diese Verbrauchsstruktur im Rahmen eines unvorstellbar niedrigen Durchschnittseinkommens bewegt, dessen statistischer Durchschnitt für die individuelle Konsumtion ca. 64 Paisa pro Tag und Kopf beträgt. Daraus leiten sich eine Reihe wesentlicher Folgerungen für den Einfluß des Ernährungsproblems auf den wirtschaftlichen Wachstumsprozeß ab. Ein solch niedriges Einkommen führt zunächst mit Notwendigkeit zu Unterernährung in ihrer elementaren Form. Der durchschnittliche Kalorienverbrauch der indischen Bevölkerung schwankt zwischen 1800 und 1900 Kalorien und liegt damit ca. 1000 Kalorien unter der für eine optimale Ernährung notwendigen Grenze.

Das führt mit Notwendigkeit zu einer begrenzten Arbeitsfähigkeit. So wurde für Indien eine mögliche Arbeitskapazität der arbeitsfähigen Bevölkerung von nur 27,51 % berechnet.[23] Diese Tatsache beeinflußt in erheblichem Umfang die Arbeitsproduktivität und -intensität in der indischen Wirtschaft.

Gleichzeitig ergibt sich hieraus jedoch auch ein anderes Problem für die zukünftige Entwicklung. Die notwendige Erhöhung des Verbrauchs von Nahrungsmitteln wird mit großer Wahrscheinlichkeit vorläufig nicht zu einer Veränderung der Verbrauchsstruktur in Richtung auf eine Senkung des Anteils der Lebensmittel führen, sondern bei steigendem Einkommen eher noch zu einer Erhöhung des Anteils der Nahrungsmittel an den Gesamtausgaben. Dies ist neben den bereits angeführten Gründen durch folgenden Umstand bedingt: Vor allem die Masse der ländlichen Bevölkerung lebt unter einem Schwellwert, unter dem eine Zunahme des Einkommens noch nicht zu einer relativen Senkung des Verbrauchs an Nahrungsmitteln führt, sondern eher zu einer Erhöhung ihres Anteils. Eine solche Einschätzung gründet sich auf die verschiedenen Berechnungen, die über die Höhe der Einkommenselastizität für Nahrungsmittel in Indien angestellt wurden. Diese Schätzungen varrieren von 0,5 bis 1.[24]

Das heißt, daß im extremen Falle die gesamte Einkommenserhöhung als zusätzliche Nachfrage bzw. Verbrauch von Nahrungsmitteln auftritt. Dies dürfte für eine längere historische Periode der Fall sein. Damit sind aber auch alle die Vorstellungen wenigstens als naiv deklariert, die glauben, daß Indien das Ernährungsproblem gelöst hat, wenn es unter Beibehaltung des gegenwärtigen Verbrauchsniveaus unabhängig von Nahrungsmittelimporten bleiben könnte. Für einen bedeutend längeren Zeitraum muß die Lösung der Ernährungsfrage im Mittelpunkt der entscheidenden wirtschaftspolitischen Überlegungen stehen. Die Kehrseite dieses Ernährungsproblems ist die Tatsache, daß die rasch wachsende kapitalistische Industrie immer stärker an die inneren Marktbeschränkungen stößt und das selbst wachsende Einkommen für längere Zeit nur zu geringen Stimuli für die Industrie werden. Insofern trifft das sog. Gesetz von E. ENGEL auf das heutige Indien nicht zu.

In Jahren akuter Versorgungskrisen, wie wir sie in den letzten Jahren erlebten, geht aus den angeführten Gründen die Nachfrage nach Industriewaren noch schneller zurück, entweder weil die Einkommen überhaupt fielen oder weil durch steigende Preise ein größerer Teil für Nahrungsmittel verbraucht werden mußte. So wird im ökonomischen Bericht der indischen Regierung für das Wirtschaftsjahr 1967/68 unter anderem festgestellt: "The low level of rural incomes, and diversion of urban incomes to items like foodgrains, affected the demand for industrial consumer goods. Several capital and producer goods industries faced slackened demand because investment outlays did not expand."[25]

So wird die weitere wirtschaftliche Entwicklung in wesentlichen Bereichen vom Tempo der Lösung des Ernährungsproblems abhängen. 1. Weil in dem Maße, wie außerhalb der direkten landwirtschaftlichen Tätigkeiten wirtschaftliche und gesellschaftliche Aktivitäten entwickelt werden, neue Einkommen entstehen, die sich in einem erheblichen Umfang gegen Nahrungsmittel austauschen müssen, soll der Reproduktionsprozeß funktionieren. Die Träger dieser neuen Einkommen, soweit sie vom Lande kommen, setzen dort jedoch nicht Nahrungsmittel in dem gleichen Umfang frei, da dies durch die wachsende Bevölkerung auf dem Lande z. Zt. sogar noch überkompensiert wird. Das Quantum der Marktproduktion von Nahrungsmitteln bestimmt deshalb, sofern nicht die Außenwirtschaftsbeziehungen dieses Verhältnis modifizieren, das Tempo der Industrialisierung bzw. allgemeiner ausgedrückt, den Anteil der Bevölkerung, der außerhalb der Landwirtschaft arbeiten und leben kann.[26]

2. Erst in dem Umfange, in dem in beträchtlichem Maße für die Mehrheit der Bevölkerung der Schwellwert überschritten wird, oberhalb dessen wachsende Einkommen auch zu einem wachsenden Verbrauch von Industriewaren führen, kann der innere indische Markt zu einer echten Stimulanz der Konsumgüterindustrie werden und über diese auch auf die vorgelagerten Industriezweige belebend wirken. Es ist offensichtlich, daß sich ein solcher Prozeß nicht automatisch durchsetzt, sondern in einem hervorragenden Umfang davon abhängt, wie die fortschrittlichen Kräfte in Indien in der Lage sind, ein solches soziales und politisches Klima zu schaffen, daß zu echten sozialen Reformen, und damit auch zu Frei-

setzung der Potenzen führt, die auf die lange Sicht gesehen nur in der Mobilisierung der Volksmassen zur Steigerung der landwirtschaftlichen Produktion liegen kann. Andererseits wirkt auf den Verbrauch von Nahrungsmitteln auch die Entwicklung des relativen Verhältnisses von Nahrungsmittel- und Industriewarenpreisen ein. In einem gewissen Umfang spiegelt sich dies in den Austauschverhältnissen zwischen Landwirtschaft und Industrie wider. Die indische Statistik weist hierfür folgende Indizes aus:

Austauschverhältnisse zwischen Industrie- und Landwirtschaftswaren[27]
(1952/53 = 100)

Durchschnitt der Monate		Durchschnitt der Monate	
1955/56	113,3	1961/62	103,0
1956/57	101,7	1962/63	104,5
1957/58	100,7	1963/64	99,7
1958/59	95,1	1964/65	88,1
1959/60	195,9	1965/66	88,1
1960/61	100,1	1966/67	81,9

Obwohl die Aussagekraft einer solchen Berechnung in verschiedener Richtung Probleme aufwirft, wie der Wahl des Ausgangsjahres und der entsprechenden Warenkörbe, gibt sie doch einen Aufschluß über die Entwicklung der relativen Austauschverhältnisse seit dem Jahre 1955/56. In den letzten Jahren geht die Verschlechterung der Preisrelation für Industriewaren vor allem auf die enormen Preissteigerungen für Agrarprodukte, die durch die Häufung von Mißernten ausgelöst worden sind, zurück. So stieg von 1964/65 der Großhandelspreisindex landwirtschaftlicher Waren von 132 Punkten auf 199 Punkte (1952/53 = 100); während im gleichen Zeitraum der Großhandelsindex der Industriewaren von 131 auf 163 Punkte stieg.[28] Es sind also sowohl die Preise der Industriewaren wie auch für Landwirtschaftswaren gestiegen. Jedoch stiegen sie in einem unterschiedlichen Tempo. Die Industriewarenpreise stiegen wegen fehlender Importe (weil im größeren Umfang Lebensmittel importiert werden mußten) und weil die Preise für landwirtschaftliche Rohstoffe stiegen. Das beeinflußte wiederum den Export dieser Rohstoffe, da es nun unter Umständen profitabler war, einen Teil dieser Waren auf dem Binnenmarkt abzusetzen.

Es ist jedoch zu bezweifeln, daß die Landwirtschaft durch diese Preissteigerungen in irgendeiner Form Vorteile gehabt hat. Dies vor allem aus einer Reihe unterschiedlicher Gründe. Zunächst muß man einem enormen Rückgang der umgesetzten Quantitäten in Rechnung stellen, so daß schon von vorn herein die Preissteigerungen nicht den Rückgang des Umsatzes wettgemacht haben dürften, denn eine gewisse Kontrolle über die Preisbewegung wurde durch die Rationierung und die Importe ausgeübt. Entscheidend scheint uns jedoch zu sein, daß die Hauptgewinne vor allem durch die private Spekulation erzielt wurden. Das Ergebnis ist recht eindeutig. Sowohl die Landwirtschaft, als auch die Industrie haben durch diese Einbrüche in der landwirtschaftlichen Produktion erhebliche Einbußen erlitten, während Nutznießer dieser Entwicklung vor allem der Teil des großen und kleinen Handelskapitals war, der Nahrungsmittelvorräte anlegen konnte und mit ihnen spekulierte. Da die hier erzielten Gewinne in der Regel weder in der Industrie noch in der Landwirtschaft angelegt, sondern in den unterschiedlichsten Formen parasitär konsumiert wurden, wird auch keinerlei Mechanismus in Gang gesetzt, der zukünftig zu einer größeren Produktivität in der Landwirtschaft Indiens führt. So zeigt sich, von dieser spezifischen Fragestellung her, daß der kapitalistische Marktmechanismus unter den Bedingungen einer Wirtschaft, in der eine moderne kapitalistische Industrie auf einer primitiven halbfeudalen, zersplitterten und teilweise naturalwirtschaftliche Züge tragenden Landwirtschaft beruht, keinerlei positive Wirkungen hervorbringt. Dazu kommt, daß einem überregionalen Austausch zwischen Getreideüberschuß- und Getreidedefizitgebieten durch die Bildung von sogenannten Nahrungsmittelgebieten (Food-zones) erhebliche Schwierigkeiten in den Weg gelegt werden. Hier verhindern oft sehr vordergründige politische Interessen und Ansprüche schon eine genaue Kalkulation

der Überschüsse bzw. Defizite, so daß der gesamte Handel zwischen den einzelnen Staaten (die Staaten sind identisch mit den Nahrungsmittelgebieten) im Verhältnis zu den importierten Getreidemengen außerordentlich gering ist.

Unter derartigen sozial-ökonomischen Umständen muß darüberhinaus jeder Versuch der staatlichen Regulierung der Nahrungsmittelpreise an inneren Widersprüchen kranken. Es kommt der Quadratur des Kreises gleich, will die indische Bourgeoisie zugleich die Preise für Nahrungsmittel in den Städten und Industriezentren aus politischen und ökonomischen Gründen in einigermaßen erträglichen Grenzen halten, während der Landwirtschaft ein solches relatives Preissystem gewährt werden müßte, daß die Möglichkeiten einer gewissen inneren Akkumulation ermöglicht und damit die Grundlagen für eine dauerhafte Lösung des Ernährungsproblems legt. Unter den gegenwärtigen sozial-ökonomischen Verhältnissen führen sowohl hohe wie niedrige landwirtschaftliche Preise zur Bereicherung der Zwischenhändler, Großgrundbesitzer und anderen parasitären Gruppen und halten die Masse der landwirtschaftlichen Kleinproduzenten im Zustand der Verelendung. Einen Ausweg kann nur eine völlige staatliche Kontrolle und Regulierung des Aufkaufs landwirtschaftlicher Produkte und des Verkaufs industrieller Produktionsmittel für die Landwirtschaft darstellen. Eine solche Kontrolle und staatliche Regie des Handels von Waren aus und für die Landwirtschaft darf sich naturgemäß nicht nur auf einzelne Waren beziehen, sondern muß die relativen Preise der verschiedenen landwirtschaftlichen Waren und der Industriewaren beachten. Hand in Hand mit einer Entmachtung und ökonomischen Beseitigung aller parasitären Gruppen stellt dies eine echte Möglichkeit der Lenkung und Entwicklung der landwirtschaftlichen Produktion dar. Der Staat könnte durch Konzentration und Zentralisation der bisher parasitär verbrauchten Abzüge aus der Landwirtschaft im bestimmten Umfang einzelne Waren und auch bestimmte landwirtschaftliche Gebiete unter Umständen subventionieren und durch die Gestaltung der relativen Preise verschiedener landwirtschaftlicher Waren und industrieller Produktionsmittel für die Landwirtschaft eine Regulierung und Beeinflussung der Produktion der verschiedenen landwirtschaftlichen Erzeugnisse vornehmen. Es ist offensichtlich, daß dies unter den Agrarverhältnissen Indiens eine außerordentlich komplizierte, aber nichtsdestoweniger unaufschiebbare Aufgabe darstellt.[29]

Aber auch ein anderes Problem wird sofort sichtbar. Ein solcher staatlicher Eingriff stellt eine Intervention dar, die in ihren Auswirkungen und Folgen weit über die Lösung der Ernährungsfrage hinausgeht. Soll eine solche staatliche Intervention effektiv sein, müßte sie auch die Preisregulierungen für technische Kulturen (cash crops) und landwirtschaftliche Produktionsmittel aus der Industrie erfassen. Dies widerspricht aber in vielfältiger Weise den Interessen der Bourgeoisie. Gleichzeitig würde ein entscheidendes Vorgehen gegen den landwirtschaftlichen Großgrundbesitz entschiedene politische Interessen der herrschenden Kongreßpartei berühren, denn es ist ja schließlich kein Zufall, daß alle Bodenreformbestrebungen in einem formalistischen und bürokratischen Apparat steckengeblieben sind. Schließlich soll eine solche Wirtschaftspolitik nicht den Weg aller fortschrittlichen Bestrebungen in Indien nehmen, müßte sie unter aktiver Teilnahme, Führung und Kontrolle der Volksmassen vor sich gehen. Das aber würde eine völlige Veränderung der politischen Kräftekonstellation bedeuten.

Es sind dies die Gründe, die die indische Bourgeoisie veranlassen, eine Lösung der Ernährungsproblematik in der Außenwirtschaft zu suchen, in der Hoffnung, daß nach einiger Zeit die spontanen Gesetze des kapitalistischen Marktes zu einer inneren Lösung dieses Problems führen würden.

Aber es kann im Grunde keine wirtschaftspolitische Konzeption von Perspektive geben, die nicht davon ausgeht, daß ein solches Wirtschaftsterritorium mit einer Bevölkerungszahl von 520 Mill. den entscheidenden Bedarf an Grundnahrungsmitteln selbst produzieren muß.[30]

Zunächst bieten sich vom Standpunkt der Außenwirtschaftsbeziehungen verschiedene theoretische Varianten an.

Ein Ausgangspunkt könnte sein, zu überprüfen, in welchem Umfang es vorteilhaft wäre, durch Veränderung der angebauten Kulturen innerhalb der Landwirtschaft in wachsendem Umfang

Nahrungsmittel für die eigene Versorgung zu produzieren. Gehen wir von den gegenwärtigen Produktivitätsentwicklungen aus, so müßte das zu einem absoluten Rückgang oder zumindest zu einer Stagnation des Exports in wichtigen Warengruppen führen, da der Bedarf an Nahrungsmitteln schneller steigt als die Produktivität. Einer solchen Entwicklung könnten im Grunde nur folgende Faktoren entgegenstehen:

Einmal die Produktion von Waren mit außerordentlich großen Nachfrageelastizitäten und hohem Weltmarktanteil, die die Erzielung sehr günstiger Preise erlauben. Das dürfte wohl für einige Waren, aber bei weitem nicht für die Masse der Exportwaren zutreffend sein.

Zum anderen müßten für eine solche Entwicklung günstige Produktivitätsverhältnisse auf Grund sehr günstiger natürlicher Bedingungen (wie z. B. für Baumwolle in Ägypten) existieren, die diesen Waren auf den internationalen Märkten eine begünstigte Stellung einräumen.

Die indische Exportpalette weist eine Reihe von Waren auf, für die in bestimmtem Umfang einige dieser Faktoren zutreffen, jedoch werden in diesem Land mit den differenziertesten natürlichen und ökonomischen Bedingungen diese Waren unter den verschiedensten Umständen produziert, die einen starken Abfall in der marginalen Produktivität hervorrufen.

Für weitere Grenzbereiche existiert eine relative Austauschbarkeit der Kulturen, ohne daß entscheidende ökonomische Vorteile nachzuweisen sind.

Drittens würden Strukturveränderungen, sofern sie den Verlust von bedeutenden Anlageinvestitionen bedeuten, nicht erstrebenswert sein. Das dürfte auf die Teeproduktion und einige andere Plantagenerzeugnisse zutreffen.

Andererseits erschweren Traditionen wie z. B. eine bestimmte traditionelle Zusammensetzung der Nahrung (Food-habits) den Kulturwechsel selbst dann, wenn auf den gegebenen Flächen hochwertige Nahrungsmittel produziert werden könnten.[31]

Eine andere Variante läge darin, bei gleichzeitiger Verminderung der Importe von Nahrungsmitteln den Export landwirtschaftlicher Waren zu steigern oder zumindest das erreichte Niveau zu halten. Dies erfordert jedoch ein immenses Wachstum der landwirtschaftlichen Produktion, eine weitgehende Veränderung der Agrarkulturen und große Investitionen in der Landwirtschaft und in den Industriezweigen, die unmittelbar zur Steigerung der landwirtschaftlichen Produktion beitragen. Dies ist jene Variante, die von der indischen Regierung auch als Zielstellung für die nächsten Jahre konzipiert ist. Die indische Regierung betrachtet jedoch im wesentlichen das Problem als ein technisches, das sich ohne soziale Veränderungen in der Landwirtschaft durchführen ließe. Aber die Veränderung der sozialen Struktur der Landwirtschaft bildet die <u>conditio sine qua non</u> für die Veränderung der Produktionsweise auf dem Lande, und nur eine solche Veränderung der Produktionsweise kann zur Lösung des Ernährungsproblems führen.[32] Es ist erforderlich, die Planung der Strukturentwicklung der Gesamtvolkswirtschaft diesem vitalen Erfordernis unterzuordnen.

Das erfordert nicht nur, Hauptaugenmerk auf direkte Investitionen in der Landwirtschaft zu legen, sondern all den Zweigen die Priorität zu geben, die entscheidend zur Produktivitätssteigerung in der Landwirtschaft beitragen können.

Es geht jedoch gegenwärtig nicht nur um das Fehlen von Düngemitteln, technischen Ausrüstungen etc., vielmehr ist auf Grund der niedrigen Einkommen der Masse der Produzenten der landwirtschaftliche Markt für diese Waren nur begrenzt aufnahmefähig. Eine Durchbrechung dieses Teufelskreises wäre nur durch eine großzügige landwirtschaftliche Kreditgewährung, die Herabsetzung der Pachtsätze und Steuern möglich.

Die unter den gegebenen sozialen Verhältnissen möglichen Maßnahmen kranken an inneren Widersprüchen. Die niedrigste Produktivität weisen die Flächen der Klein- und Mittelbauern auf. Gerade ihnen müßten schnell und in ausreichendem Umfang Kredit gewährt und die Steuern herabgesetzt werden. Die Herabsetzung der Steuern würde aber nicht automatisch zu größeren Investitionen führen, sondern zunächst eine Erhöhung der Konsumtion und damit eine Senkung der Marktproduktion bewirken oder im Falle des Anbaues von technischen Kulturen sogar zu einer erhöhten Nachfrage nach Nahrungsmitteln führen. Erst nach einer

gewissen Zeitspanne kann mit einer größeren Produktion und schließlich auch mit einer größeren Marktproduktion gerechnet werden. Kredite würden eine ähnliche Wirkung haben, wenn auch ihre Rückzahlung in Naturalien erreicht werden könnte. Aber auch ihre effektive Verwendung setzt einen funktionierenden landwirtschaftlichen Beratungsdienst, ein antikapitalistisches Bankwesen und das Vorhandensein von Genossenschaften voraus.

So sind bisher die Nutznießer von staatlichen Krediten vor allem die größeren und großen landwirtschaftlichen Betriebe gewesen. Die Kleinbauern sind Wucherern und Zwischenhändlern ausgeliefert. Eine rasche Steigerung der Produktion hat deshalb unter den gegebenen Verhältnissen nur begrenzte Möglichkeiten.

Wenn die nächste Dekade der wirtschaftlichen Entwicklung Indiens eindeutig unter der Notwendigkeit, in möglichst schneller Weise das Ernährungsproblem zu lösen, steht, ergibt sich daraus, daß auch die Außenwirtschaftsstruktur und ihre -entwicklung davon beeinflußt werden. Da zur wesentlichen Deckung dieses Defizits in der unmittelbar vor uns liegenden Zeit fast ausschließlich westliche Staaten in Frage kommen, leiten sich zwangsläufig daraus ganz bestimmte politische Konsequenzen ab. Der größte Teil der Getreidelieferungen nach Indien erfolgt seit 1956 durch die USA als Verkauf überschüssiger Agrarerzeugnisse im Rahmen des sog. Public Law 480. Die Bedingungen, unter denen diese Lieferungen erfolgten, hielt die indische Regierung für so günstig, daß ihr deshalb auch bestimmte Vernachlässigungen der landwirtschaftlichen Entwicklung möglich schienen.[33] Verlangte doch die amerikanische Regierung die Bezahlung dieses Getreides nicht in Dollars, sondern in nichttransferierbaren Rupien. Diese Zahlungen in Rupien werden zudem nach einem bestimmten Modus verteilt, durch den die indische Regierung 31,7 % davon als Geschenk zurückbehält und 48,8 % als Anleihen für Energieerzeugung und Bewässerung verwenden kann. Die US-Regierung benutzt 12,7 % als Ausgaben für die Unterhaltung ihrer Botschaft und andere zum Teil subversive Zwecke. Der letztgenannte Betrag erhöht sich um die Zinsen und Rückzahlungen aus den Anleihen. Da diese Summen nicht konvertierbar sind, wohl aber in zinsentragende Obligationen oder Sichtdepositen angelegt werden können, ergibt sich daraus ein weiterer kumulativer Effekt. Im Rahmen des sog. Cooley amendment werden die verbleibenden 6,8 % als Anleihen oder Subsidien amerikanischen Geschäftshäusern in Indien bzw. ihren indischen Partnern zur Verfügung gestellt.

Dazu kommen die Frachtkosten, die Indien in der ersten Dekade auch in Rupien zahlen konnte. Inzwischen sind die Frachtraten jedoch in Dollars zu bezahlen. Gleichzeitig tauscht die amerikanische Botschaft in New Delhi an amerikanische Touristen Dollars in Rupien um. Es wird auch von einer ähnlichen Möglichkeit für amerikanische Unternehmungen in Indien gesprochen, um deren Rupieausgaben zu bestreiten.

Ist damit wenigstens teilweise der Effekt des Ersparnis von ausländischen Devisen offensichtlich eleminiert, so existieren neben dieser offenen Reduzierung der Deviseneinnahmen auch eine Reihe anderer negativer indirekter Wirkungen.

Es ist inzwischen der Zustand eingetreten, daß sich so gewaltige Summen bei der US-Botschaft angesammelt haben, daß sie eine ernste Gefahr für das indische Finanzsystem darstellen, wenn das Geschäftsgebaren der Amerikaner nicht streng kontrolliert wird. Für 1966 wurde dieser Betrag auf umgerechnet 800 Mio US-Dollars geschätzt.[34] Aber über die Ausgabe dieses Geldes gibt es keinerlei Kontrolle.

Die USA unterhalten in Indien den größten Apparat von allen ausländischen Vertretungen. Tausende von Experten, Spezialisten, bis zum Flugzeug des Botschafters, verursachen immense Kosten. Die entstehenden Kosten hätte die US-Regierung in Dollars zu bezahlen, bezahlt sie jetzt jedoch mit für sie überflüssigem Getreide.

So stellt sich neben der propagandistischen Wirkung und den politischen Möglichkeiten, die durch sie erschlossen wurden, diese "Hilfe" für die USA auch ökonomisch absolut nicht nachteilig. Für Indien stellen die aus dem Gegenwertfonds getätigten Käufe eine Vergrößerung des Binnenmarktes dar und beschränken seine Exportüberschüsse und die Möglichkeit, diese in Devisen zu verwandeln. Natürlich befinden sich darunter auch Waren, für die außerhalb Indiens schwer Märkte zu erschließen sind, oder die ihrer Natur nach, wie verschiedene

Dienstleistungen, nichtexportfähig sind. Bei entsprechender Verwendung und Kontrolle hätten aber aus diesen Vereinbarungen für Indien wirkliche Vorteile entspringen können.

Diese Lieferungen haben nämlich in einem bestimmten Umfang Indien die Möglichkeit zur Erhöhung bzw. Aufrechterhaltung der Akkumulation gegeben, indem sie den Konsumtionsfonds auffüllten bzw. vergrößerten. Anderenfalls wären erhebliche Devisenmengen erforderlich gewesen, die Abstriche von den Importen von Investitionsgütern und Rohstoffen notwendig gemacht hätten. Wenn die dadurch vorhandene Atempause benutzt worden wäre, um die eigene Landwirtschaft zu befähigen, ihren unausweichlichen Aufgaben gerecht zu werden, dann hätten diese Lieferungen nützliche Aspekte gehabt. Tatsächlich hat der Zeitaufschub nur zu einer Kumulation der ungelösten Probleme in der Landwirtschaft geführt und die Lösung der Agrarfrage aufgeschoben. Public Law 480 läuft nun jedoch aus. Sicherlich gibt es einige Übergangsregelungen. Aber die Grundtendenz der zukünftigen Beziehungen Indiens mit den USA auf diesem Gebiet hat Präsident Johnson in seiner Botschaft an den Kongress "Food Aid to India" vom 2. Februar 1967 völlig klargemacht.[35]

So besteht das Ziel, keine Lieferungen mehr gegen nichtkonvertierbare Landeswährung zu geben, und die USA werden versuchen, zukünftig nicht mehr direkt in Erscheinung zu treten, sondern diese Lieferungen über internationale Organisationen abzuwickeln. Zu dieser Entscheidung dürften vor allem zwei Umstände beigetragen haben: Erstens die wachsenden ökonomischen Schwierigkeiten der USA, insbesondere durch die Aggression in Vietnam, die schon in den vergangenen Jahren zu höheren Dollarforderungen an Indien führten und zweitensder Versuch, über veränderte ökonomische Bedingungen und bestimmte internationale Organisationen einen stärkeren und direkten politischen und ökonomischen Druck auf Indien auszuüben.

Die allmähliche Aufgabe bestimmter antiimperialistischer Positionen Indiens ist ein Resultat dieses wachsenden Drucks. So vermittelt auch ein so spezifischer Gesichtspunkt wie das Ernährungsproblem entscheidende Einsichten in die Wirkungsweise gesellschaftlicher Gesetzmäßigkeiten in unserer Zeit. Indien steht zwar, was die Bedeutung dieser Fragestellung in ihrer absoluten Dimension angeht, weit an der Spitze aller Entwicklungsländer, doch teilt es mit der Mehrheit von ihnen die wachsenden Schwierigkeiten, das Ernährungsproblem durch eigene Anstrengungen zu lösen. Das ist kein Zufall. Der Kapitalismus kann unter den Bedingungen der Entwicklungsländer in einzelnen Sektoren der Wirtschaft eine zeitweise Entwicklung der Produktivkräfte anregen, doch zeigen uns alle Erfahrungen und die Analyse der wirtschaftlichen Entwicklung Indiens, daß die Lösung einer solch immensen Aufgabe einen gesamtgesellschaftlichen, einen sozialistischen Standpunkt notwendig macht. Die Führung eines derartigen Prozesses muß in die Hände der Klasse übergehen, deren Klasseninteresse mit den gesamtgesellschaftlichen Interessen übereinstimmt.

Gerade die ersten wichtigen Schritte, die schon zu einer wesentlichen Entlastung der angespannten Situation führen können, hängen vor allem von der Fähigkeit ab, durch einen radikalen gesellschaftlichen Strukturwandel die Interessen von Millionen bäuerlicher Produzenten auf die Steigerung der landwirtschaftlichen Produktion zu lenken und ihren ganzen Fleiß und ihre Klugheit in den Dienst dieser historischen Aufgabe zu stellen. Das erfordert eine völlig neue Art des Denkens und Handelns zu der nur die Arbeiterklasse, die Bauern und andere demokratische Schichten fähig sind. Nur die kommunistische und demokratische Bewegung kann in Indien diese Aufgabe lösen.

Anmerkungen

1 Errechnet nach Economic Survey 1967-68, Delhi 1968, S. A 9. Die Prozentzahlen beziehen sich auf eine "bereinigte" Produktion, lassen also z. B. die niedrigen Ziffern für 1965 bis 1967 oder auch die guten Ernteergebnisse 1967/68 als Extreme außer Betracht, sondern berücksichtigen diese als Durchschnittswerte.
2 Government of India, Economic Survey 1967-68, S. A 10.
3 Ebenda, S. A 7.
4 Siehe auch: Suman Dubey, Package Programmes: A Hope for the Future, in: Weekend Review, v. 22. 4. 1967, New Delhi, S. 12. Andere Schätzungen gehen dahin, daß Anfang der 70er Jahre auch alle die Möglichkeiten für Ausweitung der landwirtschaftlichen Nutzfläche erschöpft sind, die z. Zt. noch in dünnbesiedelten Gebieten oder bei weit unter der Durchschnittsproduktivität liegenden Böden bestehen. Vgl.: Krishan Lal, Die Agrarpolitik Indiens, Berlin 1967, S. 29.
5 Errechnet auf der Grundlage der "bereinigten" Wachstumsreihe.
6 Vgl.: Th. Kristensen, The Food Problem of Developing Countries, UNCTAD, TD/48, 21. 12. 1967, S. 8.
7 H. Faulwetter/P. Stier, Grundfragen des Zusammenhanges zwischen Außenwirtschaft und Reproduktionsprozeß in Indien, Berlin 1967, Unveröffentlichte Habilitationsschrift, Hochschule für Ökonomie.
8 Errechnet nach: India 1964, A Reference Annual, Delhi, 1964, S. 151.
9 Die indische Plankommission rechnet für diese Faktoren mit 3,65 %. Vgl.: A Gosh, Indian Economy its Nature and Problems, Calcutta 1965, S. 204.
10 Vgl.: FAO, Production Yearbook, Vol. 18, Rome 1965 und Vol. 19, Rome 1966, bei Zugrundelegung der Errechnung Kristensens a.a.O., daß 1 gr. tierischen Proteins 20 tierische Kalorien ausmachen. Es muß hierzu bemerkt werden, daß die für Indien zutreffende Angabe über den durchschnittlichen Verbrauch tierischen Proteins sehr weit unter dem Verbrauch in anderen Entwicklungsländern liegt.
11 Siehe auch die Errechnungen Th. Kristensens, a.a.O., S. 27, der zu noch stärkeren Steigerungen für alle Entwicklungsländer, also auch solcher, die bereits einen relativ hohen Verbrauch von tierischem Protein haben, kommt.
Übrigens wird gerade die hier noch zu erwartende Entwicklung das indische Nahrungsmittelproblem in fernerer Zukunft außerordentlich stark belasten.
12 Die Hälfte davon ist in den Zunahmen der Einkommenselastizität in der Nachfrage nach Nahrungsmitteln ausgedrückt. Für diese würde in unseren Berechnungen eine jährliche Zunahme von 0,5 % erfolgen.
13 Dieser Trend ist zusätzlich durch die Tatsache zu erwarten, daß für große Teile der Bevölkerung jeder Zuwachs an Einkommen überproportional zur Einkommenselastizität für Nahrungsmittel den Verbrauch von Nahrungsmitteln erhöht, die marginale Einkommenselastizität liegt also höher. Dies wird später noch dargestellt werden.
14 Es soll hier noch nicht einmal eine Rolle spielen, daß bei durchschnittlich 2-prozentigem Wachstum des Pro-Kopf-Nationaleinkommens die Masse der Bevölkerung weit weniger daran partizipiert. Vgl.: H. Faulwetter/P. Stier, a.a.O.
15 Die Erhöhung der Erträge pro Fläche seinerseits konfrontiert wiederum mit der Erhöhung der tierischen Produktion. Bessere Nutzung der Flächen bedeutet Überführung von Wiesen und Weiden in Ackerflächen. Intensivere Viehwirtschaft verlangt jedoch - neben der Reduzierung der in Indien zahlreichen unwirtschaftlichen Bestände - höheres Grünfutteraufkommen.
16 Intensive Agricultural District Programme.
Siehe hierzu: S. Dubey, a.a.O., S. 12f.
17 Vgl.: OECD Development Centre, Supply and Demand Prospects for Fertilizers in Developing Countries, Paris 1967.

18 Auch Importe lösen das Problem nicht, sie verlagern es nur in andere Bereiche, da dann andere Einfuhren nicht getätigt werden können. Zudem ist auf Grund der stark abnehmenden marginalen Effektivität der Exporte dann oft die gesamtvolkswirtschaftliche Effektivität bei Importen dieser Produktionsmittel niedriger als bei deren Eigenproduktion.

19 Government of India, Economic Survey 1966-67, Delhi 1967, S. 19.

20 Diese Bedingung ist außerordentlich wichtig gerade für Indien, da allein eine Bodenreform mit der Schaffung von existenzfähigen Höfen zu einer katastrophalen Zunahme der Zahl der landlosen Bauern führen muß. Vgl.: Krishan Lal, a.a.O., S. 43.

21 S. Dubey, a.a.O., S. 13 f.

22 India 1964, A Reference Annual, S. 151.
In Bombay, Calcutta, Delhi und Madras machen Ausgaben für Miete, Haushaltsgegenstände und Dienste 13,9 bis 18,8 % der Gesamtausgaben aus (1958 - 59), ebenda, S. 152. Dabei waren die absoluten Ausgaben für Nahrungsmittel in den Großstädten größer als in den Kleinstädten und auf dem Lande.

23 Vgl.: P. Khalatbari, Überbevölkerung in den Entwicklungsländern, Berlin 1968, S. 111 und 245.

24 Vgl.: S. P. Sinha, Indian Agriculture its Fluctuating Fortunes, Allahabad 1965, S. 56/57.

25 Government of India, Economic Survey 1967-68, S. 38.

26 So auch A. Ghosh: "It should not be forgotten that the rate at which industrial development cum urbanisation takes place is necessarily preconditioned by the rate of increase in the supplies of marketable surplus of food-grains", a.a.O., S. 195.

27 Government of India, Economic Survey 1967-68, S. A 48.

28 Ebenda, S. A 42.

29 Siehe auch: A.M. Khusro, Procurement and Distribution, in: Weekend Review, v. 22. 4. 1967, S. 7.

30 F. Baade kommt in seinem Buch ... denn sie sollen satt werden, Oldenburg 1964, zu der Schlußfolgerung, daß, wenn in Indien nicht entscheidende Veränderungen in der Landwirtschaft unternommen werden, der Bedarf solche Ausmaße erreichen wird, daß, abgesehen von der Finanzierung, selbst das Getreide auf dem Weltmarkt nicht mehr greifbar sein wird, sofern die USA nicht ihre Landwirtschaftspolitik ändern. Selbst wenn seine Schätzungen etwas übertrieben scheinen (er nahm an, "daß das indische Nahrungsdefizit am Ende des III. Fünfjahrplanes bei 16 bis 20 Millionen Tonnen Getreidewert liegt", S. 146, "ein Defizit von 16 - 20 Millionen to aber ist heute in der ganzen Welt kaum noch aufzubringen", a.a.O., S. 130).

31 Vgl. auch K.S.V. Raman, The Cultivator and the Food Problem, in: Kurukshetra, New Delhi, v. 26. 1. 1965, S. 10 f.

32 "In spite of land reforms, there has been little change in the distribution of land holdings between 1953-54 and 1959-60. The top 20 % owned 76 % of agricultural land, and the bottom 20 % had no land at all.
As there has been considerable increase in the prices of agricultural produce and only a limited increase in productivity, it is evident that the top 20 % has appropiated most of the increase in the total agricultural income; and this has been done at the expense of the bottom 20 %. The 60 % in the middle has probably just maintained the standard of life it had before the Planes." K. Santhanam, Rural India - Economic and Social Justice, in Kurukshetra, a.a.O., S. 3;
E.M.S. Namboodiripad meint "... 16 years of independence and 12 years of planning have failed in their objective. For the land reform legislation initiated in the postindependence periode and the community development initiated in 1952 have led to development of that very section of rural gentry whose existence and strengthening cannot but lead to the ruination of the mass of agricultural labourers and poor peasants." Economics and Politics of Indian Socialist Pattern, New Delhi 1966, S. 219.

33 Vgl. für das Folgende: S. Venu, PL 480 Aid, Mechanics and Implications, in: Industrial Times, Vol. VI, No. 19, 1. 10. 1964, S. 13.
34 Ebenda.
35 Vgl.: Bank of India Weekly Economic Survey, Vol. III, Number 123, v. 16. 2. 1967.

Summary

The Food Problem and Economic Growth in India

On the basis of a thorough analysis and calculations of the rate of growth in the production of foodstuffs in India, and of an investigation into the results so far achieved, the authors reach the conclusion that the difficulties arising in the production of sufficient food for the growing population are bound to increase. They also deal with the changes which must be made in the economic structure if the food supply situation is to improve, and the influence which these problems must have in determining the aims of economic growth as a whole. They deal in particular with the influence which must be exerted on the structure of industry and how its effectiveness can be increased.

The authors stress that for a country like India a permanent solution of the food problem must lie in developing its own agriculture. The attempt to solve the food problem by means of imports within the framework of PL 480 deliveries has in fact resulted in a piling-up of all the contradictions in the economy. They show that only a radical change in social structure can offer conditions for a permanent solution of this historic task and that the communist and democratic movement in India must direct this process.

P. C. Joshi

Social Change in Traditional India

The Indian social structure during the pre-British period is generally understood in terms of the 1. village community, 2. the caste system, and 3. the joint family.[1] An understanding of social change in India, therefore, implies an understanding of the change in these age-old social institutions.

It may be useful to refer at the very outset to certain ideas and conceptions about the traditional Indian society which have provided a common frame of reference for many scholars both Indian and foreign. Briefly stated, the common points of these ideas and conceptions are:

1. The village community, the caste system and the joint family were the three basic institutions in India. Though showing some differences from region to region, these institutions, however, provided a common framework for India as a whole and thus were responsible for the fundamental "unity of India".[2]
2. The marked stability of Indian society all through the ages as well as its incapacity for changes and modern development can by and large be attributed to the continuity of these institutions and their capacity to resist change. This 'unchangeability' of the traditional Indian social structure is said to stand in marked contrast to the malleability of Western social institutions, a feature which is said to explain the entirely different course of Western social, economic and political history.[3]
3. Lastly, the first major shock to this type of society is said to have been provided by British rule and the economic, social, political and technological forces associated with it.[4] British rule is thus said to constitute a watershed in Indian history inasmuch as the beginning of the modern period in India is identified with the advent of the British on the Indian scene.

Numerous writers otherwise having divergent ideological approaches and persuasions have proceeded from this common frame of reference in their studies of Indian society. Some idea of this can be had from the extracts quoted below from the writings of three different scholars on India:

In his articles on India Marx summarizes his view in the following passages which have by now acquired the significance of a classic on the subject:[5]

1. "Indian society has no history at all, at least no known history. What we call its history is but the history of successive intruders who founded their empires on the passive basis of that unresisting and unchanging society."[6]
2. "However changing the political aspect of India's past may appear, its social condition remained unaltered since its remotest antiquity, until the first decennium of the 19th century."[7]
3. "All the civil wars, invasions, revolutions, conquests, famines, strangely complex, rapid and destructive as the successive action in Hindustan may appear, did not go deeper than the surface."[8]
4. "These small stereotype forms of social organism have been to the greater part dissolved and are disappearing. ... These family communities were based on domestic industry, in that peculiar combination of hand-weaving, hand-spinning and hand-tilling agriculture which gave them self-supporting power. English interference .... dissolved these small semi-barbarian, semi-civilized communities, by blowing up their economic basis and thus produced the greatest, and to speak the truth, the only social revolution ever heard of in Asia."[9]

The following extracts from the writings of a modern historian on India are also noteworthy for their emphasis on the static character of the Indian social structure and the role of British rule in providing a 'bridge' for India to pass from the mediaeval to the modern age.

1. "It is in this social development that real continuity in India is to be found. In Europe, national divisions and political organizations tend to persist while social organisms dissolve and change; in India states are transitory and societies persist."[10]

2. "The British were the harbingers of the West. At times with optimistic zeal, and at times with reluctance or dislike they were the vehicles of Western influence on India. That is why their influence on India has proved creative, and why their period will be looked back on as formative for the India that is yet to be. The British provided the bridge for India to pass from the mediaeval world of the Moghuls to the new-age of science and humanism."[11]

Finally, the following passage from Shelvankar's well-known work on India is worth reproducing for its emphasis on the "unity of a pre-capitalist Indian culture" and the "obstruction" which it represented for Indian growth and development.

1. "... The concept of the fundamental unity of India is an important element in the Hindu heritage. Almost from the earliest times the country has been visualized as one, and invested with a religious significance."[12]

2. "But this religious and as it were ideological unity ... was based on the minute social differentiation that goes by the name of caste ... It (i.e.caste) represents actually a confusion of all manner of distinctions racial and occupational ... It implies not only the negation of equality but the organization of inequality on the basis of inheritance. Differences there will be in any imaginable society - differences of function at all events. It is not in recognizing their inevitability that caste is peculiar; it is in the method that it adopts to systematize and control them. You are a brahmin (priest); because your father was a brahmin; or a butcher or scavenger, weaver or washerman, for the same reason. Birth is all. What is more, the system was clothed with all the sanctions of religion. Indeed, it was the Hindu religion."[13]

3. "Thus while Hinduism unified India, it obstructed the further development of unity by upholding on religious grounds a social system composed of bits and pieces of interlocked fragments like a Chinese puzzle. The obstruction might have been broken down if economic development had demanded it. But the economic system was stabilized at a low level. It was based on the village community which was a more or less self-sufficient community combining agriculture and handicrafts. Production everywhere was on a small scale and for consumption rather than exchange. Technology was backward, communications were poor, money was scarcely needed, and everything moved in narrow, well-worn grooves, fixed by custom. In short, it was a pre-capitalist economic system, parochial, static and in many respects, primitive."[14]

It is evident that there is a common view of the Indian society underlying the above statements. This view is based on a common emphasis on the 1. unity of India, and the uniqueness of its social structure, 2. its unchangeability and 3. its incompatibility with change and development.

The purpose of this paper ist not to present an alternative thesis on the nature of the Indian society in the pre-British period but only to raise doubts about the sweeping, oversimplified and highly idealized view of the Indian social order underlying the statements quoted above.[15] Our aim is to emphasize that the concept of a "static Indian society" in the pre-British period, adopted for instance by Marx, has a certain methodological value for an analysis of the lag between the Western and the Indian society in the context of modern progress and development. But the reification of this concept, that is to say, the identification of the 'idealized' view with an 'empirical' view has most often resulted in a picture of the traditional society as one bereft of all impulsions and potentialities for change and growth. Such a distorted view has sometimes provided the basis for theories of "Western exceptionalism" which seek to establish that 'social progress has been the sole

privilege of Western society'[16] and that the transition of Asian countries to the modern phase would have been inconceivable without the intervention of the West. From these theoretical orientations to the confident assertions about the 'White Man's burden' and 'the civilizing role' of the colonialists, the distance is not very great.

The view underlying the present paper is that the institutional framework of traditional India was far from being 'uniform' throughout the country and 'unchangeable' all through the ages. On the contrary, it provided considerable scope for regional diversity and showed significant responsiveness to economic and political factors and to changes in them. Further, the Indian society before the annexation of India by the British was far from being uniformly in a "vegetative", "passive" and "unchanging" state; it was passing through a phase of decomposition of the old order and a certain tension pervading all spheres of life including the political, the economic, the social, and the religious. The striking difference between the West on the one hand and India on the other did not lie in the existence of dynamic forces within the West and their total absence in India. While the process of change was common to both, the difference perhaps lay in the much greater strength of the dynamic forces and the speed of change in the West as compared to the relative weakness of the dynamic forces and the slowness of the pace of change in the Indian sub-continent.[17] As between the two opposite characterizations of a 'static Indian society' on the one hand and that of 'a society on the verge of a socio-economic breakthrough', the position adopted in this paper is an intermediate one, we suggest that factors of stagnation and change both existed in the traditional society and that in certain regions at least factors of change were tending to assume considerable importance before the coming of the British.

With this general perspective, this paper ist devoted to an examination of some aspects of caste which are relevant for an understanding of social change during the period preceding the British rule. The discussion touches upon other apsects only in so far as they are relevant for an understanding of caste in the context of social change.

I

Sociologists have defined caste broadly as a hereditary, endogamous group having a traditional association with an occupation and a particular ranking in the hierarchy of castes. In a caste society, relations between castes are based on the concepts of pollution and purity and those between members of the same caste by maximum commensality.[18] For an adequate understanding of caste it is necessary to consider caste both as Varna and as Jati.[19] A more comprehensive and somewhat idealized view of caste is provided by the concept of Varna which connotes the division of Hindu society into four orders viz. Brahmana (traditionally priest and scholar), Kshatriya (ruler and soldier), Vaishya (merchant) and Shudra (peasant labourer and servant). The four Varnas however represent only broad all-India categories while from the earliest times in each linguistic area of the country and at the local-village or regional-levels the Varnas were divided into numerous sub-groups called Jatis which were the real, living units of social intercourse and commensality.[20] As Ghurye puts it, "though it is the caste [Varna] which is recognized by the society at large, it is the subcaste [Jati] that is regarded by the particular caste and the individual."[21] Irfan Habib, the well-known historian, has also emphasized that "the four Varnas from the very early times embraced or co-existed with, a multiplicity of Jatis or endogamous castes."[22]

The understanding of the inter-relation of the Varna and the Jati is necessary for an adequate understanding of caste both as a factor of stability and of change in Indian history. The Varna system provided the broad frame within which the Jati system at the local levels functioned. It is therefore necessary to caution against treating the local Jati system as independent of the wider Varna system.[23] But it is also inappropriate to treat the Jati system as synonymous with the Varna system. The Varna system provided the broad framework in the sense that "there are everywhere hereditary endogamous groups which form a hierarchy and that each of these groups has a traditional association with one or two occu-

pations. Everywhere there are Brahmins, untouchables, and peasants, artisan, trading, and service castes. Relations between castes are invariably expressed in terms of pollution and purety. Certain Hindu theological ideas such as Samsara, Karma and Dharma are woven into the caste system."[24] At the same time the lack of fit between the Varna and Jati system at the local levels is reflected in the bewildering variety of Jatis in each region, in the complexity of the mutual relationships between the Jatis including the indeterminacy of the positions of the Jatis especially in the middle ranges of the hierarchical structure[25] and the variations brought about in the ritual ranking of the Jatis as a result of shifts in their relative positions in the secular (i.e.economic and political) sphere. The Varna system presents an inadequate view of the caste as a totally closed system in the sense that "in the Varna model the position of each Varna is fixed for all times,"[26] while the Jati model throws light on the actuality of caste as a relatively "dynamic" and "open" system in which "there is some pushing and jostling in the attempt to get ahead"[27] and instead of ranking of a caste being solely determined by birth or religious considerations, the "possession of secular power by a caste is either reflected in its ritual ranking or leads sooner or later, to an improvement in its position."[28]

From this standpoint, the term Kshatriya of the Varna system for instance does not refer "to a closed ruling group which has always been there since the time of the Vedas. More often it refers to the position attained or claimed by a local group whose traditions and luck enabled it to seize politico-economic power. In fact, in Peninsular India there are no genuine Kshatriyas and Vaishyas. In this area these two categories only refer to the local castes which have claimed to be Kshatriyas and Vaishyas by virtue of their occupation and martial tradition and the claim is not disputed by others."[29] The view of caste as Jati not only throws light on the mobility however limited that was possible within the caste system but also on the role played by secular factors in bringing about this mobility. The interlinking of the Jati system and the Varna system is highlighted by the fact that mobility was possible in accordance with the idiom, the norms, and the constraints of the Varna system and not independent of them as would be the case in an open system of social stratification. Improvements in secular position led to mobility by and large only through the route of ritual purification and those who were not permitted to cross the bar of ritual pollution, like the untouchables, had generally no hope for upward social mobility.

In a nutshell, it is not the absence of mobility which distinguishes the caste system from an "open" system of social stratification, Indian caste system resembled a "closed" system in the sense that mobility was sought to be regulated within the limits imposed by the Varna system. "It ist necessary to stress", observes Srinivas that, "the mobility characteristic of caste in the traditional period resulted only in positional changes for particular castes or sections of castes and did not lead to a structural change."[30] The impetus to mobility was provided by the shift in the economic or political position of individuals or sections of the Vaishya or of the numerically vast category of Shudra castes. These shifts resulted in positional changes in the social ladder through the process of formation of new Jatis, aspiring and assertin their claims to a Kshatriya or a Vaishya and, much less frequently perhaps, the Brahmin, status.

Thus it was not always a Kshatriya by birth who engaged in military or administrative profession or a Vaishya by birth who engaged in business and commerce; but it was also one who was born in lower castes but had the good luck to acquire power and authority or wealth who won the status of a Kshatriya or a Vaishya. In other words, it was not always profession which followed caste status but also caste status which followed one's accuired profession. Thus while positional shifts of people whose secular position had undergone a significant change was possible, the basic framework of stratification, viz. the compartmentalisation or separation of the four orders of society - the priestly, the ruling, the trading and the labouring - remained by and large undisturbed. The authority of the Varna framework explains why "in Hindu society there was no mobility between the merchant-trader classes and the military, priestly and the ruling-administrative classes. This

immobility induced and maintained by the caste structure of society had very important consequences. Not only was there immobility in the sense that members of priestly or military castes did not intermarry with those of the trader castes but also it was only very rarely that appointees to ministerial or high administrative positions were drawn from the trader castes."[31]

It is pertinent to ask whether as a result of changes in the relative position of the Brahmin, Kshatriya, or Vaishya castes in the secular sphere, the relative social position of these castes would remain undisturbed or undergo modification. For whatever constraints the Varna system might impose from above, any disturbance in the congruence of status, wealth and power at the regional or local levels would leave its impress on the order of ranking in the operational context. It is another matter that in a slow-moving society disturbances in the secular sphere would not be as recurrent as in a dynamic sciety. And it is to this fact that the continuing strength of the Varna framework could be attributed.

It can be seen that the caste system in traditional India represented a combination of rigidity and flexibility, of closedness and openness. In order to understand how and why caste was compatible with both stability and change, it is necessary to understand the inter-relation of the caste order with the economic and the political order.

The rigidity of caste in the sense of barrier to un-restricted social mobility and the division of the society into four hierarchical orders was rationalized and legitimatized by religious principles of ritual purity and pollution. But the framework for the operation of these principles was provided by the economic and political structure of traditional India. There is no doubt that caste helped to maintain and perpetuate the economic and political structure but the role which the economic and political structure played in maintaining and perpetuating caste is often missed or underemphasized. Similarly, caste undoubtedly influenced the process of economic and political evolution in traditional India but the responsiveness of caste to forces of economic and political change have often been ignored or underplayed.

Leon Sinder has stated that "from the fifth century B.C. through the eight century A.D. Buddhism and Jainism were often the paramount faiths in India, each carrying with it the negative of caste as the principal factor of human interaction. At such times, the Brahmins, and in successive stages, the Kshatriyas, the Vaishyas, the Shudras, far from being at the pinnacle of society, were graded on levels whose criteria were non-religious and non-caste. The system, during these 1300 years, fluctuated between a seemingly closed ohne when Hindus were in power and an open ohne when they were not."[32]

Irfan Habib, drawing upon studies on ancient and mediaeval history states that there were considerable changes in the productive system and corresponding 'adjustments' in the caste system. The following generalization made by him is extremely suggestive:

"We may say then that the caste system was not the product of a single mode of production and does not indicate a particular set of relations of production. On the other hand, it appears to have served as a mechanism of social living which by internal alterations (such as changes in composition of caste by admission or exclusion, rise and decline in status of castes, changes in caste laws etc.) has accomodated itself to varying modes of production till the present day, when at last it is being shaken by the industrial system with which it is not compatible."[33]

The responsiveness of caste to secular, non-religious factors is also confirmed by the fact that, notwithstanding some universal features of the caste system all over India, "India cannot be said to possess a single caste system, but a number of regional systems." Further, these regional differences in caste structure are said to be related "partly to ecological variation and partly to political history (which is itself of course partly influenced by ecology)."[34] These may also be related to regional economic differences in pre-British India.

Before we close this section attention may be drawn to two other aspects of caste and their implications for social change. In the first place it would be wrong to consider the

Varna system only as a constraint on the process of change and mobility. It is also important to see that Varna provided a unifying framework for Jatis which were rooted in the limited environment of a small territory of the villages or a group of villages or a region and mostly functionedwithinthe limits of this local environment. To such groups as trading and commercial castes who had function in a much wider environment, however, the concept of Varna provided the mechanism of transcending the narrow limits of the local environment, and of amalgamating the Jatis in a wider framework. It was also helpful in mobilizing resources, links and connections and of organizing their activity and movement over a large territory. Varna in such a situation provided a ready made ideological and organizational framework for the activities of castes like the Brahmins, Kshatriyas and the Vaishyas. Considered from this standpoint Varna was not only compatible with but also a factor of change.

Of far greater significance than all the mechanisms associated with caste which could be exploited for change and mobility, however, was the formation of sects which were rooted in the idea of negation of caste and, therefore, provided scope for the inter-mingling and amalgamation of social groups belonging to different castes on a non-caste basis. The formation of sects from this point of view was a process of very great potentiality not only for positional change which was compatible with caste but also 'structural change' which was incompatible with caste. The underlying political and economic factors which influence of the formation of sects itself on the process of economic and political change is a subject on which hardly any light has been shed by economic and social historians. Nevertheless, the formation of sects and the shocks which it administered to the social system is an aspect of social change which further controverts the validity of the concepts of a 'static social system' and 'unchanging caste system' for traditional India.

It has been customary to analyse the pre-British economic conditions in India in terms of the concepts of subsistence and self-sufficiency.[35] The traditional economy has been characterized as almost a static and closed economy based on the self-contained and self-sufficing village communities. On the basis of recent historical evidence, however, this picture has been found to be an oversimplified one which underplays the complexity of the economic environment and the processes of change operating in pre-British India. It appears more realistic to suggest, that in the economic environment contradictory elements were juxtaposed. There existed side by side conditions of closedness and openness, of self-sufficiency and commodity production, of an individualistic mode of production and a 'collectivist' organization of the village community, of village handicrafts integrated with agriculture within the confines of the village or a cluster of villages and the town-based industry integrated with a wider economy, and the production of subsistence-oriented food crops and of market-oriented commercial crops. The differences between regions were in certain vital respects linked with the predominance of one or the other elements in the economic environment of each region.

Discussing the economic set-up of the village in Moghul India, Irfan Habib highlights these significant features of the rural economy of the time in the following words:[36]

"Though a large share of the village produce was taken to the urban market, the village hardly received anything in return from the towns. Thus the village was deeply affected by the requirements of commodity production (i.e.production for the market) and yet had to provide all its needs from within itself. Conditions of money economy, therefore, existed side by side. It was the presence of these contradictory elements that probably accounted for the social contradiction manifest in the existence of an individualistic mode of production in agriculture on the one hand and the organization of Village Community on the other."

Further, the following observations of Irfan Habib on the economic pull exercised by the urban market on the village take us very far away from the conventional view of the "self-sufficient" village economy:[37]

"The towns had not only to be fed by the countryside but to be supplied also with raw materials for their manufactures. It may be noted, however, that since there is no evidence

that the village depended in anyway upon urban industry, the raw materials brought into the towns were probably confined only for the luxury trades or for the ultimate use of the urban population. All the same these together with the provisions needed for such large numbers could not but have comprised a fairly large proportion of the total agricultural production and few villages could have been left unaffected by the pull of the urban market."

Habib's account of the trade in agricultural produce in Moghul India throws light both on intra-regional and interregional, short-distance and long-distance, overland and oversea trade which was carried on during the period. He also suggests that "production for distant markets was an important aspect of the agriculture of that period."[38] To quote:

"Over large regions - as is indicated particularly by the exports from Bengal and the imports into Gujarat - even food crops were greatly affected by the demands of long-distance. This was naturally truer still of the cash crops and in certain tracts specializing in the cultivation of high-grade varieties such as Bayana and Sarkhej in indigo, and Kashmir in saffron, the ordinary peasant's dependence on trade must undoubtedly have been very great."[39]

Commenting on the peasant's response to the prices of his produce, Habib states that "in fact we find cultivation responding closely and even desperately to demand. The peasants of Gujarat, for instance, replaced cotton with food crops under the incentive of high food prices following the great famine of 1630-32. Similarly, in Sind in the forties a fall in the indigo trade caused a corresponding decline in its cultivation. The most remarkable example of the peasant's readiness to cultivate anything which could sell better is offered by the rapid expansion of tobacco cultivation, where it appeared to a contemporary that the peasants, in fact, anticipated the market."[40]

Gadgil has also highlighted the importance of cotton and indigo as the two important commercial crops which had the potential of promoting a general commercialization of agriculture:[41]

"Cotton appears to be the only important example of a staple agricultural product entering into internal trade over long distances in the middle of the 18th century ... The trade in cotton, in this case, would represent a type of transaction differing essentially from the export of agricultural produce undertaken for the satisfaction of the revenue demand. Satisfying the export demand for cotton would involve problems such as of expansion of areas under commercial crops, of trading in and financing of the crops and the introduction through these of the trader and moneylender into the rural economy. In short, this would lead to a commercialization of agriculture which would be the precursor of a modern phase. Information on trade in cotton in this period is scanty. However, in relation to Indigo where the problems would be similar, data are somewhat ampler and show that the introduction and estabilshment of a commercial crop like Indigo in an area introduced trading and financial practices which were strikingly similar to those in the general commercialization of agriculture in the succeeding century."

Gadgil's analysis of economic conditions before the advent of the British also brings out the regional unevenness in the development of commercialization; some regions in this respect were far more advanced than the rest of the country. His observations on the conditions obtaining in Gujarat are reproduced below:[42]

"Gujarat has been since ancient times perhaps the most urbanized region of India with larger and more continuous contacts with the outside world than any other. It was very conveniently situated for transport of goods by sea and had a long tradition of sea-faring trade. In 1750, Surat was still the most important port on the West coast of India north of Goa. This position it had held since the decline of Cambay in the 16th century. With relatively large urban and artisan population the produce of the artisan industry of Gujarat was very considerable. Notable was its high production of cotton cloth for which there continued to be an extremely high demand from abroad. At the same time it was agriculturally a rich region producing considerable quantities particularly of cotton and indigo. The result of a

comparatively large urban population and comparatively advanced production of non-food agricultural crops was the need to import food articles. Gujarat had an active import trade in food grains and other food articles like coconut, ghee (clarified butter) and spices, most supplies being obtained through coastal trade either from the West Coast south of Goa or from Saurashtra and Sind port."

Spear explains the importance of trade in the pre-British-Indian economy in the following word:[43]

"India conducted an active foreign trade within the limits of her transport and productive resources. Her great export was textiles, with which she supplied not only the European markets, but also the Middle East and Indonesia as well. The textile trade was the key to India's export strength and this explains the immense significance for India of the fact that the industrial revolution of the West began in the textile industry. Important subsidiary items were indigo (from Gujarat), spices (from Malabar), rice and sugar (from Bengal to the South), dyed yarn, and saltpetre. India had also a re-export trade, chiefly on Malabar Coast, in spices from the East Indies.

In return for these goods India imported horses from Arabia by sea through Goa to South India ... There were raw materials for handicrafts, such as silk, ivory, coral and amber; and there were certain basic metals such as tin from Malaya and zinc from Japan ... But by far the most important items were the precious metals."

Spear also makes a distinction between "local" and "national" industry both of which existed in the pre-British economy:

"Indian industry can be divided into local and national. The former consisted of the local crafts and 'mysteries' which provided the villages and small towns' men with their daily needs ... . The national industries centred round the princely courts and capitals ministering to the needs of the state and to the wants of the nobles. If not all articles in this trade were luxuries, few were indispensable, or made on a large scale and these were usually centred in particular areas. Thus sugar was refined in Bengal, and Malabar where sea and river transport was available; indigo was manufactured in Gujarat, partly for export; oil seeds were pressed (then as now) for illumination, tobacco was grown for all classes, and saltpetre produced both for cooling and gunpowder. The silk, calico and muslin industries ministered to the upper official classes and so did the luxury trades proper - gold and silver, ivory metal and woodwork. There were a ship-building industry which was confined to Surat on the West Coast."[44]

Our purpose here ist not to attempt a thorough probe into the development of trade industry and commercialization in agriculture in pre-British India. The limited aim here is to draw attention to some historical evidence in support of the argument that in the pre-British India, forces of trade and commodity production both in agriculture and industry were growing though with much greater force in some regions than in the rest of the country and these were bound to have some impact on the social structure.

While discussing the features of the pre-British economy scholars have generally focussed attention on the factors which tended to perpetuate economic backwardness and stagnation. The union of agriculture and handicrafts which was the major characteristics of the village system and which did not permit the development of an internal commodity market; the limits imposed by the primitive character of the system of transport and communications which strengthened the semiisolation of the village and the lower level of wants and mental horizons; the comparative divorce of urban financing and the trading system from the rural economy and, consequently, the lack of access of the artisan classes to finances for improvements in methods of production; the relentless ectraction of the agricultural surplus from the productive classes and its dissipation in inconspicuous consumption by the state and its agents from the imperial to the local levels all over the country; the dissociation of the merchant from the instruments of power and the low status of the artisans; the stranglehold of caste which permitted neither mobility nor technological change; all these have been emphasized as important factors which were responsible for perpetuating economic

backwardness and preventing significant breakthrough in the production system both in agriculture and industry.

It appears, however, that there has been an one-sided emphasis on factors of stagnation operating in Indian society leading to a complete neglect of the factors of change which were also operating in the pre-British period and the strength and potentiality of which may have varied from region to region. It may be tentatively suggested that among the many factors of change which may have been operating in the traditional economy three factors may be identified as highly significant. These were (1) the formation of a merchant class as the vehicle of commercialization; (2) the enhanced importance of the artisan for commodity production in industry; and (3) the changing class structure in the countryside. These factors operating in the economic sphere were not only conditioned by but also in turn influended the factors operating in the social and political sphere.

II

It may be pointed out that as compared to the pre-industrial social structure in the West, some aspects of the Indian social structure were much more favourable for the formation and growth of a merchant class. It is note-worthy that the Vaishya enjoyed a much higher status in the social order than the merchant did in feudal society. In fact, the Western society in the mediaeval period recognized only the three estates of the clergy, nobility and the serfs; the merchants were originally recruited from the declassed or from the landless classes who lived in the margin of society and were without status. They emerged as a powerful and well-differentiated social group only after the commercial revolution.[45] Further, of considerable significance for the growth of a merchant class in India was also the fact that in the traditional society the Vaishyas existed as an organization extending even beyond the regional frontiers.[46] Caste, therefore, far from acting as a barrier, is likely to have provided an infrastructure for the development of trade and commerce over an extensive territory.

The economic role and the social status of the merchant class in traditional society is a subject of considerable importance. The paucity of empirical material does not permit any comprehensive treatment of this problem. It can be said, however, that the degree of development of the merchant class and its impact on the process of change varied from region to region. At the same time the formation of the merchant class was a process operating by and large all over the country and it was undoubtedly contributing, among other things, to the opening up of the village economy and its slow integration into a wider economy. How potent however was its 'dissolving influence' on the rigidities of the traditional economy? What positive and effective contribution was it making to the growth of an internal market, to the break-up of the union of handicrafts and traditional agriculture, to capital accumulation and capital investment in improvement of technology, and finally to weakening the power of the unproductive classes of the nobility and the priesthood which dominated the traditional society?

Before evaluating the role of the Indian merchant class it would be fruitful to keep in view the role of the merchant class in the economic history of other countries and specially of the West. It has been suggested by Marx that "the development of commerce and commercial capital brings about everywhere an orientation of production towards exchange values, increases its volume, multiplies and universalizes it, develops money into world money."[47] Further, "commerce has everywhere a dissolving influence on the existing organization of production, which in all its different forms is primarily oriented towards use value."[48]

The growth of commerce and of the commercial class is, however, a necessary but not a sufficient condition for industrial development. Marx further observes that "the extent to which commerce brings about a dissolution of the old mode of production depends on the solidity and internal structure of the latter."[49] In other words, "the extent to which industrial development will keep step with this development [of commerce and commercial capital]

depends upon quite other circumstances."[50] In the Western context the growth of commerce and commercial capital did not provide the principal motive-force for capitalist-industrial transformation; but it was certainly the principal factor which accentuated the internal contradictions of the feudal mode of production, accelerated the process of its disintegration and thereby created the pre-conditions of the industrial revolution. The "involvement of the entire countryside in the production not of use but of exchange-values"[51], the dissolution of serfdom, the creation of a proletariat and a labour market through the separation of serfs from the soil and their property, the creation of a mass market within the agricultural sector and the process of primary accumulation were changes crucial for the growth of capitalism the dominant impulse for which was provided by the growth of commerce and trade. But the dominant impulse for industrial development was provided not by the merchant but by the actual producer who turned a merchant and capitalist.[52] Similarly, in the social and political sphere the merchant class played a dual role. In the earlier period while fighting for power and privilege from the traditional ruling class, the merchants articulated 'violent hostility to a stratified society'[53] and tried to organize in the towns a communal movement oriented towards the principles of equality and an open society. But having won their privileges, the merchants gave up their opposition and turned into allies of the ruling groups.[54]

Coming back to India now, it can be said, on the basis of the evidence indicated earlier, that the growth of commerce and the merchant class was undoubtedly contributing towards the 'orientation of production towards exchange values', but whether it was exercising a dissolving influence 'on the existing organization of production ... primarily oriented towards use values' is not possible to conform. It has been suggested that in regions like Gujarat the merchant was also exhibiting an interest in financing production and even 'in taking possession of production directly.' To quote from B.B.Misra[55]:

"These facts lend support to the view that the shape of commercial development on the Western Coast of India differed from the inland pattern. It resembled to some extent that of the procursor of the English middle class, the merchant-manufacturer or commercial capitalist who monopolized specific branches of trade and organized industry by the advance of capital, improvement of quality and sale of finished goods. These were the functions which the Gujaratis and other coastal merchants also exercised with a measure of independence and mobility peculiar to them. They constituted a potential opposition to feudalism to the extent to which their situation enabled them to carry on the urban trade without much let or hindrance." What may have been true of Gujarat or parts of Gujarat, however, may not be true for other regions of the country. Gadgil has emphasized that in the country as a whole "the merchant traders had little connection with industry. They would undoubtedly finance artisans engaged in production of goods which the traders handled, but ordinarily they would provide loan capital and not risk capital."[56] He observes further that "mercantile accumulation did not affect productive activity either in agriculture or in handicraft industry."[57]

In his view the resources of the merchants were in part required "to operate the financial, the banking and the trading system itself."[58] The merchants also invested their resources in "investment in houses, gardens and other real estate or property round the city", or "in acts of religion or charity by way of building temples, tanks, Dharmashalas". Their savings also took the form of "hoards of bullion and jewellery."[59] In a nutshell it can be said that in India commerce and commercial capital though highly developed was associated with an underdeveloped production system and the development of the former did not contribute significantly to the transformation of the latter. What were the underlying causes of this paradox is beyond the scope of this paper. This phenomenon, however, does provide part of the clue to the co-existence of stability and change which characterized the social system in the pre-British period.

The social composition and status of the merchant class, in pre-British India is also a subject of great importance. Was the recruitment to the merchant class caste-based or castefree? Did the merchant come entirely from the Vaishya caste or were they also

recruited from other castes? In other words, was the merchant group a closed or an open group? In the absence of adequate evidence it is not possible to make any firm generalization. From available evidence, however, it appears that even though Vaishyas predominated in trade and commerce, one does find references of castes other than the Vaishyas in the role of the merchants. In Maharashtra for instance, observes Gadgil, "to some extent particularly in the East, the Yajurvedi Brahmins took considerable interest in moneylending and indigenous banking."[60] Similarly, "trading activities in South Konkan, were associated with Saraswat Brahmins."[61] From Irfan Habib we learn that "Moghul nobles might invest part of their wealth in usury and commerce but also often used their administrative authority to monopolize trade or even requisition the labour of artisans."[62]

It is quite possible that trade and commerce attracted persons from many castes and in due course the association of these persons from lower castes with trade and commerce may have led to their re-designation and absorption into the broad Vaishya category. This would specially be true of those regions where the Vaishya element would be lacking in the indigenous social structure.[63] From this standpoint it would be wrong to consider the Vaishya as a closed trading group existing from immemorial times. It would be more realistic to treat it as a fluid group continuously recruiting all those persons from different castes who at some time or other get associated with trade as their occupation. Further, the merchant class would have a broader social basis in circumstances where not caste but sects like the Jains and Vaishnavas in Rajasthan and other religious groups like Muslims, Christians, etc. would be associated with trade and commerce. Since the Vaishyas constituted a heterogenous group associated with trade and commerce and of different types and of different magnitudes it is possible that with increasing opportunities for trade and commerce, a process of internal stratification would be set into motion within this broad group. The question, however, remains whether these tendencies which modified the caste-basis of the merchant class ever acquired such strength as to profoundly alter its caste-basis?

This leads to another question as to what was the position of the merchant class in the structure of status and power? In the Varna scheme, the Vaishya, was accorded a status lower than that of the Brahmins and the Kshatriyas. It does not appear, however, that this order of ranking was immutable. The relative economic and political position of these castes is bound to have exercised influence on the order of their ranking. In Gadgil's view, "even though ... the merchant-trader could not ordinarily move into positions of military and administrative power, his ranking and influence in Indian society as a whole was far from lowly and in urban society he usually held a dominant position."[64] One other reason for his 'commanding position' in the socio-economic life of the towns was that the Brahmins and Kshatriyas, the two groups superior to Vaishya in the Varna scheme, were so to speak, "generalized priestly, military, ruling and administrative classes, being found in both town and country but having no integrated connection with the day-to-day economic life of either town or country."[65] It is suggested that in the country as a whole the merchant class did not have any significant influence or representation in the power structure. Gadgil considers the part played by Jagat Seths in the affairs of Bengal as "exceptional" rather than representative of the situation in the country as a whole.[66] Irfan Habib also observes that "direct recruitment from the world of commerce" to the Moghul ruling class "appears to have been extremely rare."[67] From available evidence it may not be wrong to conclude that although the merchant group might have actively operated to secure an improvement in its social position, it was never a serious contender for power and force of political change. In other words, no serious opposition to the regime of caste and to the dominance of the priestly and military administrative castes emanated from the merchant class.

Apart from the merchant, the other important factor of change in the traditional society was the artisan. For an analysis of the conditions of social and economic change in traditional India, an appraisal of the social and economic conditions of the artisans deserves the utmost consideration. The relevant questions for enquiry in this field are: To what extent had artisan industry been separated from agriculture and had emerged as an independent form of

production? To what extent artisans as a social class had acquired independence from the croppling constraints of the caste society? To what extent a process of class differentiation had been set into motion among artisans leading to the rise of some producers into owners of capital and organizers of large industrial enterprise and of the others into wage-workers? Is there any evidence of the process of technology leading to the improvement in the technological level of artisan industry?

We do not have satisfactory answers to these questions based on empirical studies specially of those regions in which artisans had been emerging as a social force and artisan industry existed as an independent form of production. The observations made here therefore are highly tentative and should be treated more as hypothesis than as valid findings and generalizations.

That the artisan industry in quite a few regions had been separated from agriculture and was developing as an independent form of production is corroborated by various sources and also by the evidence regarding the development of the towns.[68] The rise of artisans both as an economic class as well as a social force of some consequence and its relative emancipations from the fetters of the caste economy and caste society is reflected in the growth of urban centres (including the existence of artisan guild organizations in some regions) and the sweep of the Bhakti movements of which the artisan class was one of the principal motive forces.

Irfan Habib has observed that for the growth of the town economy favourable conditions were created by the Turkish invasions.[69] He finds some force in the thesis propounded by M. Habib that "Islam was a religion suited to an urban environment and its law with its emphasis on the concept of contract made a breach in the rigid imposition of caste laws. The Turkish invasions therefore freed the artisans from certain old restraints and laid a new basis for the growth of trade and commerce."[70] Irfan Habib further argues that "the rise in the economic significance of the artisans, which might be expected to follow from this, is to be seen in their participation in the Bhakti Movements of the 15th-16th centuries (Kabir, for example was a weaver; Dadu, a cotton carder)."[71] The great religious movement which had begun in the later part of the 15th century was characterized not only by new ideas viz. "an uncompromising monotheism, the abandonment of ritualistic forms of worship, the denial of all caste barriers, and of communal differences"[72] but also "by a new mode of preaching which was clothed in vernacular dialects and was entirely directed towards the masses."[73] It drew into its fold therefore not only the artisans but also the other subordinate sections of the lower classes, the peasants and menials and labourers.

It is possible to interpret the emergence of a new ideology which stood in opposition to the basic ideology of orthodox Hinduism as a reflection of the relative independence of the artisan class from the domination of the caste society. It may also be treated as an indication of the leading role of this class in mobilizing the other castes at the lower rungs of the Hindu social ladder for their emancipation from the tyranny of caste society. But whether the new ideology was important only as a dissolvent of the rigidities of caste or it embodied also a new economic ethic analogous to Protestantism in the West, that is a question to which no satisfactory answer is available.

In a nutshell, it may be suggested then that the artisans in the towns were emerging as an economic and social force in the traditional society. The next important question is linked with the role of artisans in industrial development. This raises further questions about mobility of persons from the artisan class into the merchant capitalist class on the one hand and into wage workers on the other. This is a field in which no satisfactory exploration has ever been attempted. Gadgil has made a general observation that "handicrafts units were limited by a variety of considerations in relation to growth in size of units and, therefore, in total economic strength." On the contrary, on the basis of the same immobility, the handicraftsman was inevitably dependent on the merchant for finance and merchandise. This resulted in a position of permanent economic subordination for the artisan classes.[74] He singles out Parsis as the only group whose traditional occupation was not connected

with trading or finance but who later became a dominant trading and financing community.[75] B.B.Misra on the other hand suggests that in Gujarat, however, "a fair sprinkling of Parsis, Bohras, and Jains, who formed a separate community regardless of caste barriers made all the difference. It initiated into that region a nucleus of social mobility which could later contribute to progress on Western lines."[76]

We do not have adequate evidence to say much on whether the artisan industry did or did not have potentialities of further development into higher forms of production. Though by and large rooted in simple commodity production, it was in some cases at least based on the higher form of employment of wage labour. It was however, generally associated with small-scale production and low level of investment and technology. Gadgil observes that "the unit of industrial artisan production was the small individual workshop."[77] However, as Gadgil further observes, larger production units were also formed in the form of the karkhanas which were organized and maintained by the royal establishment and the nobility for the production of necessities and luxuries in such centres as Lahore, Agra, Ahmedabad and Burhanpur.[78] But the fact remains that the artisans had not yet achieved a breakthrough in the sense of a diversification of industrial activity and a higher level of industrial organization and entrepreneurship.

What stood in the way of an industrial breakthrough in the Indian context is a much wider question beyond the scope of this paper. Did caste itself prevent the transition to a higher stage, since it perpetuated segregation of crafts and prevented their amalgamation on a more efficient basis on which foundations alone of economies of scale could arise? Or the formation of sects neutralized the resistance of caste and provided the potential basis for amalgamation of crafts, as required for development into a higher form? A more basic factor retarding change, however, appears to lie in the very nature of artisan industry which was oriented to production of luxury goods and other high-priced articles and thus was based on a narrow market provided by the aristocracy. This character of artisan industry was linked with the virtual absence of a mass rural market for urban goods which itself was linked not only with the internal structure of the village economy but also the ruthless exploitation of the countryside by the ruling class in pre-British India. The next step therefore is to examine the interplay of the factors of stability and change in the rural sectors. Attention has first to be focussed on the internal structure of rural society as influenced and modified continuously by the forces emanating from outside. In the structure of rural society there were elements which were highly resistant to change but there were other elements which were much more responsive to the impact of outside forces.

III

An important factor of change in rural society was the 'continual shift in the character and composition' of the Zamindar class. The Zamindars constituted a class superior to and standing above the peasantry. According to Irfan Habib, "the various strata of the subjugated rural aristocracy and other superior elements within the villages were tending to merge into a single rural exploiting class" during the period of the Delhi Sultanate,[79] came to be designated as Zamindars during the Moghul period. Further, historically the Zamindari rights had gone in close association with caste and clan.[80] The dominance established by a particular caste over a certain territorial unit by driving out another caste through sheer superiority of its armed strength gradually crystallized into a Zamindari right. Thus the right itself had a caste basis and it was preserved also by the strength of caste solidarity. The pattern of Zamindari rights, however, was subject to constant alteration. Since "the Zamindars as a class were made up of a number of castes which had for long been uprooting and subjugating each other,"[81] changes in the relative strength of these castes would bring about alterations in the caste basis of the Zamindari rights. Moreover, as the Zamindari right became a full-fledged article of property and, therefore, subject to sale and purchase during the Moghul times,

it tended to weaken the caste basis of the Zamindari right and introduced considerable caste heterogeneity among the Zamindar class. This was because, those willing to purchase belonged to castes different from those of the sellers.[82] Thus, "the caste monopoly of the zamindari of any locality" tended to get undermined by the inroads of money.[83]

Another factor of change in the Zamindar class was the direct role which the imperial administration played in creating Zamindars "where none existed before" and in bringing about "considerable changes in zamindari possession."[84] Both political factors and forces of commercialization thus tended to weaken the caste basis of the Zamindari right and to that extent to disturb the congruence between caste and (Zamindar) class. The consequent broadening of the social basis of the Zamindar class was a factor of considerable significance as a lever of change in the rural class structure.

The position of the Zamindar class in the rural society was also a lever of political change. This class had a dual character. On the one hand, under the Moghuls, it constituted an important part of the exploiting class which stood at the top of the village hierarchy and claimed a share in the surplus extracted from the peasantry and in this way the interests of this group brought it into conflict with the peasantry. On the other hand, because of its local roots and ties with the peasants, the historical genesis of Zamindari right and the increasing pressure of land revenue burden which tended to reduce its share in the surplus, the Zamindar class standing at thet lowest rungs of the ruling hierarchy was in constant conflict with the imperial administration. This conflict was accentuated in the latter period of Moghul rule to a critical point. The Zamindars made common cause with the peasants and provided leadership to a series of rural uprisings against Moghul rule. The Zamindar class was thus an important part of the forces which brought about the downfall of the Moghul empire.[85]

Thus the changing character and composition of the Zamindar class had important implications for changes in the political and caste structure. What were its implications for economic change in the countryside? On this subject, however, not much insights or empirical information are available. There are, however, indications, as some scholars have pointed out, that the Zamindari right was undergoing a process of mutation[86], a process pregnant with considerable economic possibilities. Zamindari was tending to get transformed from the right to a share in the produce into the right to a control over means of production including the power to regulate occupancy.[87] Whether it marked the break-up of the traditional agrarian system or the restructuring of Indian feudalism has however not been indicated by historians of the mediaeval period.

Another important lever of change in village society was closely linked with the social contradictions existing (1) within the peasantry on the one hand and (2) between the peasantry and the rest of the rural population on the other.

It must be noted that the caste factor imparted a certain homogeneity and cohesion to the peasants belonging to a village. It has been indicated that although the peasantry in general was multi-caste in composition, peasants of a village were mostly drawn from one caste "which was usually the dominant peasant caste in the village."[88] But this caste-based homogeneity of the peasantry was being undermined gradually by an incipient class differentiation. The existence of class divisions among the peasants is suggested by historical studies. Irfan Habib observes that "at one end were the headmen, and the upper peasants domineering over the rest; at the other, the small peasants (Reza Riaya) who are said to have been sunk in debt for meeting the expenses of cultivation and for obtaining their seed and cattle."[89] This class stratification was also accentuated by economic forces specially by commodity production which was partly spreading under the pressure of revenue collection in cash and partly as part of general commercialization. These had the effect of differentiating the peasants into two broad groups, one consisting of those who gained from commodity production and had an income somewhat above the subsistence level and the other of those who incurred debt and became "indigent".[90] To quote Irfan Habib again: "Commodity production ... led to economic stratification within the peasantry. As the distance between the richer sections

and the rest grew, the ties created by the caste or fraternity were bound to be loosened. One might expect that at some stage the richter peasants would begin to dominate over others within the community."[91] Since commercialization was unevenly spread in different parts of the country, it is quite likely that the degree of differentiation among the peasants varied from area to area.

How far the political and economic forces had sharpened the social contradiction between the two principal class divisions existing in the village - between those controlling or cultivating land and those who were landless? This division broadly coincided also with the caste division between the ritually pure and impure castes; indeed it derived sanction and strength from the caste system inasmuch as the system did not permit the 'menial castes' from tilling the soil on their own and made it obligatory for them to render necessary services to the peasant castes and to serve as "reserve force" for work in their fields.[92] Mobility of the members of these low castes to peasant status was not only forbidden by caste[93] but enforced through economic power and political authority of the Zamindars and the dominant peasant castes. It is pertinent to ask what impact did commercialization and commodity production have on the relations between the dominant peasant castes and these low and menial castes? Did it contribute to the loosening of custom-determined ties and to initiate the transition from custom to contract, from unfree to free labour? What impact did these have on the artisan class? Did the artisan continue to be the servant of the dominant castes or was it beginning to participate in the process of commodity production?

There is not enough information on these questions even for those areas which were relatively more commercialized than others and therefore no firm generalizations are possible. But tentatively it can be suggested that commercialization and other factors did tend to accentuate differentiation within the peasantry and perhaps also some tension between the landed and landless, the dominant caste and the artisan and menial castes. These contradictions, however, were only incipient; they were not yet capable of providing a shock to the rural society from within, or of propelling fundamental economic and social change.

The roots of this incapacity did not lie so much in the fact that caste and religion obscured these social contradictions or that the village system which was based on the union of agriculture and handicrafts thwarted the prospects of any sharpening of internal contradictions of village society. The fact of the matter was that these internal contradictions within village society were overshadowed by a more fundamental contradiction between the village society as a whole and the Moghul ruling class and the state. The tension between the peasants and the state was the principal aspect of this fundamental contradiction which originated in the power of the state to claim from the peasants the bulk of their surplus produce.

To understand the nature of this contradiction, it is necessary to see that it was related to the very basis of organization of life in pre-British India. It may be mentioned that during the feudal period in the West the social structure was founded on the principle of remuneration based on land. "In all grades of hierarchy whether it was the King's making sure of the services of a great official or of the small landlords retaining those of an armed follower of farm hand", the course mostly adopted was "to grant [the man] in return for his services an estate which, if exploited directly or in the form of dues levied on the cultivators of the soil, would enable him to provide for himself."[94] Marc Bloch explains how this course was unavoidable in a society where "the weakness of trade and monetary circulation ... reduced to insignificance the social function of wages."[95] In India the pre-British society was founded on a somewhat different principle of remuneration based on right to a share of the peasant's surplus produce. The traditional, social and political system in India revolved round the mode of payment in terms of a share in the produce of land. Thus the vast network of the imperial administration from top to bottom was based to a large extent on the system of Jagirs or revenue-assignments which represented a mode of remuneration in terms of a share of the surplus produce of the peasantry.[96] At the village level the artisans and menials were also remunerated in terms of a share in produce of the peasants chiefly by the imperial administration assumed vast dimensions. Irfan Habib has estimated that "445 of the higher

mansabdars of the Moghul Empire controlled over 61 per cent of the revenue income of the Empire and must have held over half of the Empire in Jagir." Further, when "it is recalled that the revenue comprised the bulk of the peasant's surplus and the Empire covered the larger part of the Indian-out-continent, it becomes possible to appreciate the extreme degree of concentration of wealth existing in Mughal India."[97] These circumstances had consequences of the gravest kind on the pre-British economy and society.

The pumping out of such a large portion of the surplus from the agricultural sector did not allow the process of economic stratification of the peasantry to grow and sharpen beyond a point. Thus on the one hand it tended to deprive the peasantry of its investible surplus and of incentives for production; on the other by this very process it tended to thwart the growth of a mass-market for urban-industrial goods within the rural sector. In short, this process of surplus extraction was the principal factor which prevented commercialization from exercising a beneficial, growth-promoting impact on the agricultural economy. But were the surpluses extracted by the Moghul rulers from the peasantry utilized in a manner as to promote the growth of the urban-industrial economy? It is note-worthy that they were mainly utilized for "provisioning of the needs of the large number of troops and attendants of the nobles and fashioning of luxuries needed by the potentates."[98] Seldom was there any investment on improvement of the tools and organization of production "in which sphere not even one invention or innovation, indigenous or adopted from Europe is recorded."[99]

Gadgil also confirms that although the state during the times of certain rulers did invest in building roads, canals, tanks and setting up the postal system, "capital expenditure in the public sector took the form in the 16th and the 17th centuries of construction at very great cost of public edifices which served no real economic or social function."[100] Thus, "the expenditure on mosques, mausoleums, palaces and pleasure gardens was overwhelmingly the most important type of capital expenditure undertaken by the state."[101] Mujeeb also writes that the "ruling class was reckless in ostentation."[102] Further, it "was not only the officers and the dignatories of the kingdom who carried the burden of 'wives, servants, camels and horses'. The heaviest load was borne by the Emperor himself."[103] In view of such dissipation of the surplus in conspicuous consumption, it is not difficult to understand the reason why the transition to a higher state of industrial development was thwarted and stifled.

This very circumstance also explains why agricultural development could not make much headway.[104] Moreland observes that by its reckless exploitation of the peasantry "... the administration strained the existing system to the breakingpoint, and the system in fact broke down; but during the longer periods when the system worked, its worst incidents were the repression of individual energy, and the concentration on a barren struggle to divide, rather than a concerted effort to increase, the annual produce of the country."[105]

This fundamental contradiction in the later period developed into a sharp antagonism between the peasantry and State power and was the main motive force of a series of rural uprisings which contributed towards the ultimate fall of the Moghul Empire.

There ist no doubt that to a certain extent these peasant outbursts against the State were caste-based. As pointed out by Irfan Habib, in the Jat revolt and the 'lawless' activities of such castes as Mewatis, the Wattus and the Dogars caste played an exceedingly important role.[106] At the same time, many other revolts of the peasantry occurred on a social basis much broader than that provided by caste. These found an impetus from the great religious movement of the 15th century and proceeded on the new and broader basis of the sects which were originally opposed to caste divisions. The two 'most powerful peasant revolts against Mughals' viz., those of the Satnamis and the Sikhs show how peasants had begun acting collectively against oppression on a non-caste basis.[107]

IV

In short, on the basis of this review of socio-economic conditions and processes in pre-British India, one can say that factors of stability and change were both in operation in the traditional society. Caste itself was undergoing modification in response to the changing economic, social and political circumstances. If caste does not show signs of a rapid decomposition, it is not so much because of the unique capacity of caste to resist change. It is much more so because certain powerful factors of stagnation existed in the politico-economic sphere, which slowed down the tempo of economic and political change and thus contributed to the continuing resilience of caste.

Notes

1 On Indian Social Structure, see, for instance:
   a) M.N.Srinivas, Social Structure. Chapter IX. The Gazetteer of India; Vol.I, New Delhi 1965.
   b) Jawahar Lal Nehru, Discovery of India, London 1956.
2 On "Unity of India" see L.Dumont, Sociology für India, Contributions to Indian Sociology Vol.I, Paris/The Hague 1957.
3 On the impact of Indian social institutions on India's economic evolution, see
   a) V.Anstey, The Economic Development of India, London 1957, pp. 46-59;
   b) P.T.Bauer, Indian Economic Policy and Development, Chapter I, London 1961;
   c) B.B.Misra, The Indian Middle Classes, London 1961, Chapter I;
   d) M.Weber, The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism, London 1936;
   e) M.Weber, From Max Weber: Essays in Sociology. Transl., ed. and with an introduction by H.H. Gerth and C.W.Mills, London 1947 [1948], pp. 396-415.
   Weber pointedly raised the question: "Why did not the scientific, the artistic, the political or the economic development there (i.e. in China or India) enter upon that path of rationalization which is peculiar to the Occident?" (Protestant Ethic, p.25). So far as India is concerned Weber finds the key to this in the basic character and structure of Hinduism and the institutional framework associated with it.
4 This appears to be the view not only of 19th century thinkers like Marx and Weber but also of modern writers, see
   a) M.Weber, From Max Weber, op.cit., p. 397;
   b) M.N.Srinivas, Changing Institutions and Values in Modern India, in: Towards a Sociology of Culture in India. Edited by T.K.N.Unnithan, Indra Deva and Yogendra Singh, New Delhi 1965.
5 K.Marx and F.Engels, On Colonialism, Moscow, s.a.
6 Ibid. p.76.
7 Ibid. p.34.
8 Ibid. p.32.
9 Ibid. p.36.
10 P.Spear, India, Pakistan and the West, 2nd ed., London 1952, p.62.
11 P.Spear, The Oxford History of Modern India, Oxford 1965, pp.6-7.
12 K.S.Shelvankar, The Problem of India, London 1940, p.19.
13 Ibid. pp.19-20.
14 Ibid. p.20.
15 For a critique of the Marxian view, see I.Habib: Marxist Interpretation. Seminar. Symposium on Past and Present, No. 39, New Delhi 1962, pp.33-38.

16 Ibid. p.34.
17 A similar view has been expressed by P.Baran in his "The Political Economy of Growth", London, 1957, p.152 and p.156. Baran observes that "the pre-capitalist order, be it in Europe or be it in Asia, had entered at a certain stage of its development a period of disintegration and decay. In different countries this decomposition was more or less violent, the period of decline was shorter or longer - the general direction of the movement was everywhere the same." Further: "Still, whatever its speed and whatever its zig zags, the general direction of the historical movement seems to have been the same for backward echelons as for the forward contingents."
18 M.N.Srinivas, Caste in Modern India and Other Essays, Bombay 1962, p.3.
19 Ibid. pp.63-69.
20 G.S.Ghurye, Caste, Class, and Occupation, Bombay 1961, Chapter I.
21 Ibid. p.19.
22 I.Habib, op.cit., p.35.
23 M.N.Srinivas, Social Change in Modern India, Bombay 1966, p.15.
24 Ibid. p.3.
25 Ibid. p.10.
26 Ibid. p.4.
27 Ibid. p.4.
28 Ibid. p.5.
29 M.N.Srinivas, Caste in Modern India, p.66.
30 M.N.Srinivas, Social Change in Modern India, p.30.
31 D.R.Gadgil, Origins of the Modern Indian Business Class, New York 1959, p.23.
32 L.Sinder, Caste Instability in Moghul India, Publication of the International Culture Research Centre, Chung-Ang. University, Seul.Korea.
33 I.Habib, op.cit., p.35.
34 E.K.Gough, Caste in A Tanjore Village, in: E.R.Leach (Edited): Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan, Cambridge 1960, p.11.
35 See, for instance, P.Spear, India, Pakistan and The West, Chapter IX.
36 I.Habib, The Agrarian System of Mughal India, Bombay 1963, pp.118-119.
37 Ibid. p.77.
38 Ibid. p.75.
39 Ibid.
40 Ibid. p.81.
41 D.R.Gadgil: Op.cit., p.7.
42 Ibid. p.14.
43 P.Spear: Op.cit., p.145.
44 Ibid. pp.144-145.
45 See, a) H.Pirenne, Economic and Social History of Mediaeval Europe, London 1936, p.46; b) M.Bloch, Feudal Society, London 1961, p.71.
46 E.K.Gough, op.cit., p.13. Gough states: "Castes as named categories might extend over several kingdoms but with few exceptions castes as organized groups did not. The exceptions were (in some areas) the Brahmins and certain trading castes, who had at some periods caste organizations ectending beyond the kingdom (Sastri 1955: 318-320)".
47 K.Marx, Selected Writings in Sociology and Social Philosophy. Edited by T.B.Bottomore and M.Rubel, pp.124-125.
48 Ibid.
49 Ibid.
50 Ibid.
51 K.Marx, Pre-Capitalist Economic Formations, Los Angeles 1964, pp.46-48.
52 Refer to Marx's famous passage on the transition from the feudal to the capitalist mode of production. T.B.Bottomore and M.Rubel, op.cit., p.140.

53 Marc Bloch, op.cit., p.354.
54 M.Dobb, Studies in the Development of Capitalism, pp.121-122.
55 B.B.Misra, The Indian Middle Classes, London, 1961, p.31.
56 D.R.Gadgil, op.cit., pp.34-35.
57 Ibid. pp.34-35.
58 Ibid. pp.34-35.
59 Ibid. pp.34-35.
60 Ibid. p.19.
61 Ibid. p.19.
62 I.Habib, The Social Distribution of Landed Property in Pre-British India, in: Enquiry, Vol.II, No.3, Delhi 1965, p.66.
63 D.R.Gadgil, op.cit., p.19.
64 Ibid. p.22.
65 Ibid. p.22.
66 Ibid. p.32.
67 I.Habib, op.cit., p.65.
68 On the growth of towns in the pre-British period, see the observations by:
a) I.Habib, The Agrarian System of Mughal India, pp.75-76;
b) D.R.Gadgil, op.cit., pp.8-12.
69 I.Habib, Marxist Interpretation, p.37.
70 Ibid.
71 Ibid.
72 I.Habib, The Agrarian System of Mughal India, pp.332-333.
73 Ibid.
74 D.R.Gadgil, op.cit., p.22.
75 Ibid. p.20.
76 B.B.Misra, op.cit., p.31.
77 D.R.Gadgil, op.cit., p.35.
78 Ibid.
79 I.Habib, Landed Property in Pre-British India, p.67. For an illuminating review of recent historical studies on the agrarian system in Moghul India, see T. Raychaudhuri: The Agrarian System of Mughal India, in: Enquiry, Vol.II, No.1, Delhi 1965.
80 I.Habib, Landed Property in Pre-British India, p.69.
81 Ibid.
82 Ibid. p.70.
83 Ibid.
84 Ibid.
85 Ibid. p.71.
86 T.Taychaudhuri, op.cit., p.112.
87 Ibid.
88 I.Habib, op.cit., p.72.
89 Ibid. p.74; see also: I.Habib, The Agrarian System of Mughal India, Bombay 1963, pp. 119-123.
90 a) T.Raychaudhuri, op.cit., p.114;
b) I.Habib, The Agrarian System of Moghul India, pp.119-120.
91 I.Habib, op.cit., p.128.
92 Ibid. p.122.
93 Ibid. p.122.
94 M.Bloch, Feudal Society, pp.68-69.
95 Ibid.
96 I.Habib, Landed Property in Pre-British India, pp.57-58.
97 Ibid. pp.62-64.
98 Ibid. p. 66.

99 Ibid. Also see, M. Mujeeb, The Indian Muslims, London 1967, Chapter XVII.
100 D.R.Gadgil, op.cit., p.35.
101 Ibid.
102 M.Mujeeb, op.cit., p.374.
103 Ibid. p.366.
104 W.H.Moreland, The Agrarian System of Moslem India, Allahabad, n.d., pp.207-208.
105 Ibid.
106 I.Habib, The Agrarian System of Mughal India, p.332.
107 Ibid. p.333.

Ramkrishna Mukherjee

Where Indology and History meet Social Research "on" India

The contact between indology and the social sciences is usually visualized as sequential in nature: the frontiers of indology meet those of history, and the latter, in their turn, meet those of current sociology. The usefulness of this form of contact is not to be ignored for the consolidation of our knowledge on the Indian society; the relayed connection, however, does not make our knowledge comprehensive. In order to appreciate the contemporary social scene, a more intimate contact among indology, history, and the social sciences is called for. This the paper wishes to indicate.

The indication can follow only after describing the need for empirical social research "on" contemporary India, the perspective of this course of research, and its orientation. To keep it within a reasonable size, therefore, this paper will not contain the details of contact among indology, history, and the social sciences. It will only point to the neglected dimensions of social research which are of fundamental importance to obtain a comprehensive knowledge on the dynamcis of Indian society, and which refer, ipso facto, to history and indology. For, once the need for a sustained contact among indology, history and the social sciences is accepted, the nature and extent of the contact may be worked out in due course.

The writer thinks it appropriate to write this paper for a volume prepared to felicitate Professor Walter Ruben on his seventhieth birthday since he is one of the few distinguished indologists who has attempted to develop a live contact between his discipline and history and the social sciences.

I

Not many will dispute the theory that a given economic situation will lead, eventually, to a particular social situation, and the social situation will bring out, in course of time, a specific ideological situation. The theory ist sometimes simplified to a uni-directional sequence of economics to social, and of social to ideological; and, correspondingly, one takes note of only the one-way regression of ideological upon social, and of social upon the economic. Historically, and in an overall perspective for the human society, the generalization remains valid. It may, however, lose its precision when we examine a segment of human society within a limited perspective in order to plan for social development.[1] Economic progress, then, may not synchronize with the programme for social and ideological progress. Moreover, the social and ideological situation may stand in the way of economic development. In such a situation, therefore, the focus must be upon a cross-fertilization of the economic, social and ideological aspects of a society so as to ascertain the nature and the degree of interrelations among them. Otherwise, the programme for development may be jeopardized. Contemporary India presents us with an interesting field of research in this respect.

Unprecedented activities we notice, since her independence, for the economic development of India. Based on a rapid and extensive exploitation of resources, industrialization and urbanization of India have proceeded at a fast tempo. Although not at the same rate as for industrial development, the agricultural sector of the economy is also making progress. These developments are bringing about a new occupational profile in society and are inducing changes in the pattern of living of the people. The Indians are taking to hitherto unknown occupations or those which have undergone specialization or those which catered

for a few only in the past. Employment in an industrial or commercial enterprise has induced the people to adopt a different accounting of time for work and leisure than what they were used to. Life in an industrial or urban settlement has called for a different adjustment of inter-personal and inter-group relations from what prevailed in the villages. In the rural areas also similar changes have been brought about by the expanding orbit of a monetized economy and the consequent changes in the relations of production and distribution in the agrarian economy; by the location of processing industries and transport and communication centres in the countryside, and the consequent aggregation of people and specialization of their occupations; etc.

These changes were postulated to create a new social and ideological situation. It was rightly anticipated that the planned programme of economic development will begin a chain reaction which will proceed beyond changes in those behaviour pattern of the people which are sui generis to the changed economic situation and the consequent living pattern. It was assumed, however, that the chain reaction will induce the people to take up the developmental measures themselves, instead of these measures being continuously fed from "above". It was also expected that social change will follow automatically from the economic changes which, emerging as a self-generating process, will do away with all social and ideological obstacles in the path of development. By and large, the assumption has proved fallacious; the expectation has not been realized.

Several viewpoints are, therefore, current in contemporary India to explain this situation. We may not consider those as appropriate for discussion which, in one way or another, tend to prove that the Indian people are averse to any planning for economic or social development because of their peculiar spiritual heritage and the life they have evolved on that basis. We may not also consider the other extreme view that there is no discord between economic and social development since that is equally untrue. In-between these two extremes, however, there are three lines of reasoning which draw our immediate attention:

1) A lag between economic and social development is inevitable in any society, but it is reduced increasingly, in course of time, as the course of economic development gathers momentum.

2) The developmental measures are not thorough enough, or they are not implemented in the right manner, to induce the people to promote them on their own accord and, thus, to effect consequent changes in their social and ideological life.

3) The people are not aware of the implications and the potentiality of the programme for India's development since they are mostly uneducated. Education, along with economic development, therefore, will solve the problem.

All the three explanations may be relevant but, severally or jointly, they are not adequate. The assumption of a lag between economic and social development may be supported by historical evidence with reference to several countries which are regarded, presently, to be developed and advanced. It would be desirable, however, to learn from history the painful consequence of the imbalances and disharmonies between material and non-material advance, and to act in such a manner that this historical chapter is not repeated ad verbatim for India. The fact need not be doubted, in this context, that the developmental measures are not always thorough or that, on many occasions, they are not implemented properly. There are evidences, however, to indicate that this fact alone cannot explain the situation.[2] Similarly, proper education will, no doubt, instil into the minds of the people an objective awareness of reality and will develop their critical faculty in respect of the life they have led and the life they should lead. Education alone, however, may not bridge the gulf between the "level of want and appreciation" and the "level of work and achievement".[3] An appropriate explanation of the situation is yet to be given, therefore.

This explanation must not be conjectural as the first one above. It cannot depend upon sporadic facts and overall generalization on their basis, like the second. It should not also be of theoretical validity only, as the third. Instead, it is to be derived from systematic investigations into the social organism under reference in order that its efficiency can be

continuously varified and acted upon. For we are already witnessing the fact that the chasm betwen economic and social development is producing a "boomerang effect" and thus tending to nullify the gain we have made.[4]

At the moment, therefore, empirical social research on contemporary India is as much of academic interest as of practical necessity.

II

It is not enough, however, to have an objective for empirical social research, viz., to find an appropriate explanation for the hiatus between economic and social development in contemporary India. We need also a definite perspective to meet the objective. So that, empirical research is not reduced to unsystematic gathering of facts ad nauseum, as it often becomes. Instead, as an explanatory proposition and not a descriptive undertaking, it provides us with continual knowledge on how best to foster economic and social progress.

The perspective, therefore, should be the identification of "soft spots" in the social organism through which we should be able to break through the present impassé. The broad perspective of development and welfare, which refers to the society as a whole and which is surely necessary to prepare the base for economic and social development of the people, ist not producing the desired dynamism in society. Equally, preconceived emphasis on particular segments of the society has not been helpful in this respect, although they may have other usefulness.[5] On the one hand, therefore, we must ascertain the soft spots through which dynamism in economic and social development can be infused; on the other, these soft spots cannot be identified on the basis of our current state of knowledge on the mechanics of Indian society.

"Soft spot", however, must not be an esoteric concept wherefore certain societal segments may be intuitively considered by one research worker as representing the soft spots and certain other societal segments may be so judged by another research worker. In order to be objectively valid and operationally useful, the concept of soft spots requires a precise formulation. So that, while individual judgement will be no less applicable to the identification of soft spots than if the concept was esoteric, the relative efficiency of the individual judgements can be duly attested.

In the immediate perspective, therefore, the soft spots must refer to the vulnerable regions of the given social structure. Our aim is to induce the people to take to the path of social development on their own volition. Pursuantly, the catalysts in this dynamic process of change must come from the people themselves. These catalysts will, no doubt, operate as exceptions from the pervading "norm" in the society, but they can be effective only under group-formation, however incipient or rudimentary the emergent groups may be. Otherwise, as random exceptions, their meteoric existence will be of little use to any sustained course of development.[6]

The first approximation of soft spots in the social organism will, therefore, be possible from an objective appreciation of the form and function of the "deviant" social groups in society. The form may be ascertained from the following sequential premises:

1) Since the soft spots are to be identified empirically, and not by conjecture, they will be elicited with reference to "alterations" in the societal arrangements which may be economic, technological, demographic, political, cultural, psychological, and so on in character.[7] For, if there is no alteration at all in any societal arrangement, that is, a society is in the state of static equilibrium, the identification of soft spots is both impossible and unnecessary. No society, however, can be in a state of static equilibrium.

2) Since an alteration in a societal arrangement will alter a corresponding behaviour pattern of the people, and the latter will be expressed by the emergence, revision, or disappearance of the social category identified in the given context[8], the revised or newly emerged social categories are the vehicles to locate soft spots in a social organism. By themselves, however, they do not denote the soft spots because our experience has shown

that their appearance in the social scene has not led, ipso facto, to the unfolding of a dynamic process of social change. Also these revised or newly emerged social categories may not represent, respectively, the "deviant" social groups.

3) Since an altered behaviour pattern, expressed by the corresponding social category, is likely to have repercussions on other behaviour patterns, the social categories identified in the context of respective behaviour patterns should reflect different facets of some persons who will, thus, constitute the "deviant" social groups.[9] The constitution of these groups will, obviously, differ according to the social categories taken into account. Hence the group or groups to represent the catalysts we are looking for will be obtained in light of their role in economic and social development.

Corresponding to the characterization of each and every "deviant" social group, therefore, its function will be ascertained from the following considerations:

1) Is it promoting a developmental measure? Or, is it merely participating in it?

2) In course of participation or promotion of a developmental measure, is it attempting to remove any social or ideological obstacle lying in the path of that aspect of development? Or, is it remaining neutral in this respect? Or, is it reacting against any such attempt?

3) What are the developmental measures it is participating in? And, what are the developmental measures it is promoting, correspondingly?

Thus those "deviant" social groups which are found to be actively associated with the course of economic and social development will point directly towards the soft spots we are searching for. Those which are merely passive in this respect will point indirectly to the regions of social structure into which our exploration for soft spots must proceed further. And those which are antagonistic to the sequential changes in the social organism will call for a depth analysis going beyond the immediate frame of reference to the social structure and bringing in those other aspects of society which require examination for the identification of soft spots in the organism. Needless to say, this phase of research will include also those social groups which do not indicate any deviation from the prevailing "norm".

So that, on the basis of a limited but an appropriate foundation, we may proceed objectively towards an evermore precise appreciation of the soft spots. The procedure will keep room for the maximum extension of the field of our observation according to requirement. It will also take into account the optimum expression of individual researcher's ingenuity.[10]

III

The course of research, thus, appears to be simple and straightforward. Several fallacies, however, may occur while piloting this course. With reference to the formation of "deviant" social groups, they are usually found to occur in two ways:

1) While it is true that an "alteration" observed in a society will refer to a societal arrangement, the observed alteration may not refer to the societal arrangement it is imputed to refer or to impute any alteration at all from the given fact may be wrong.[11]

2) The observed alteration may have a bearing upon a societal arrangement, but may not alter the corresponding behaviour pattern of the people because: (I) the alteration observed is casual or transitory; or (II) although the alteration in the given societal arrangement is lasting, it either does not alter the corresponding behaviour pattern of the people or the results are inconsequential.[12]

It is essential to bear these two possibilities in mind because certain alterations we have observed to have taken place in societal arrangements, leading to alteration in the corresponding behaviour patterns. We may, however, assume more alterations in the societal arrangements and/or in the corresponding behaviour patterns of the people than what have actually taken place. The upshot would be a false identification of the "deviant" social groups and the pursuit of ineffective research on that basis.[13]

With reference to the function of "deviant" social groups, the crucial fallacy emerges from the fact that an altered behaviour pattern, or a set of altered behaviour patterns,

may not replace the previous behaviour pattern or patterns in the society. Correspondingly, therefore, the "deviant" social groups may exist side by side with the previous social groupings, and their role in bringing about economic and social development may be increasingly thwarted and ultimately brought to nought through compromise and adjustment of the social forces. As a result, however positive may be the role of some "deviant" social groups, at the beginning, to promote change, in the final analysis the emergence of these groups will not lead to a course of sequential social formations by the replacement of the previously operating social groups. The process will lead to social accumulation, and not to social change or development.[14]

This possibility is not of mere theoretical interest to us. The social history of India is characterized by an assortment of different behaviour patterns, by their accumulation, adjustment and compromise, and not by their successive replacement.[15] This calls for a distinctive orientation to our course of empirical social research even after precisely formulating its objective and perspective.

The orientation is indicated by the nature of the problem we face. Wie have noticed that the identification of soft spots cannot rest with the description and analysis of alterations which have taken place in Indian society, although the finding of new behaviour patterns is necessary for our purpose. We have also found that while it is necessary to identify the social groups which represent, symbiotically, these new behaviour patterns, that also will not be adequate for our purpose. Because these facts are already known to us, although successive details on their account will always be useful and necessary. Social research in India, therefore, must proceed beyond mere fact-finding investigations, which seems to be the pre-occupation of most of the social scientists in India today. It should assume the character of diagnostic studies in order to answer the following questions regarding those "deviant" social groups of which the form and function have been outlined earlier in reference to the evaluation of economic and social development:

1) Given the objectively ascertained fact that "deviant" social groups have emerged in Indian society with reference to certain social parameters, are they invariably found to emerge under the same set of conditions?

2) If the answer to the first question is "no", what are the possible parameters and/or variates not taken into account for that purpose?

3) Do the objectively ascertained "deviant" social groups function in terms of social accumulation, and have they, therefore, become additional components of the social organism? If that be so, how has the adjustment between them and the previous social groups been effected, and how could they break through the impassé?

4) Are the "deviant" social groups functioning in society in terms of social change? If that be so, how are they replacing those social groups which are outmoded in terms of social development?

The first two questions refer to the formation of "deviant" social groups relevant to economic and social development; the last two to their function. These questions, therefore, are further elaboration of the premises laid down earlier to identify the soft spots in the society. They, however, imply something more than a clarification of the procedure to locate the soft spots. They also point to the need for a distinct orientation in order to pursue the diagnostic research. For the premises laid down earlier as well as the fourth question above may be answered by the process of deduction applied to an accomplished fact; but social change in India is not an accomplished fact. Moreover, we do not know how it can be accomplished, and this is why we are searching for soft spots in the social organism. At the present state of our knowledge, therefore, a deductive orientation to research will not meet the requirement, although this is the frequently found orientation to empirical social research in India today.

On the other hand, the first three questions noted above are <u>sine qua non</u> to the identification of soft spots in the society. But the answer to any one of them cannot be

obtained from a mere description of the social situation or its analysis on an ad hoc basis. What is required is the organization of research in the form of testing, serially, the relevant set of hypothesis. The procedure must begin with the a priori knowledge in the context, and the hypothesis must be constructed successively from the objective and unambiguous inferences of preceding research. The course of social research on contemporary India must, therefore, depend upon the process of inference applied to hypothetical situations.

This, however, can lead to speculation and conjecture since, under the given circumstances, the course of research can easily move out of its objective and empirical frame. In order to obviate this danger, therefore, the process of inference must be based on the application of inductive reasoning and the logic of probability with specific reference to the place, time, and object of change: the three dimensions of variation which should be taken into account to draw a logical inference on any phenomenon, as it has been stressed in Indian philosophy under the phrase "sthāna-kāla-pātra". Without this orientation, the course of research cannot be fruitful.

IV

The inductive orientation calls for the characterization of the field of our operation in such a manner that, theoretically, it keeps room for taking into account all possible variations in the context of evaluation and measurement of economic and social development. We shall, of course, never be able to take all these possibilities into account. Operationally, only a few of them may be considered at a time. Nonetheless, valid inferences can be drawn from a field of variation only when it is regarded to contain infinite but enumerable possibilities and the course of research does not disturb this arrangement.[16] So that, on the basis of unbiassed inferences, we may appreciate the characteristics of that field more and more precisely, unambiguously, and comprehensively.

We should, therefore, conceive of a "social space" which is constituted, theoretically, of infinite but enumerable series of variation in the mutually dinstinguished but analogous objects of change, viz. the people forming groups in one way or another.[17] The social space should also be defined in reference to series of variation in the place and time of change. It is known that the people of India vary, in respect of societal changes, from region to region, from state to state whithin a region, from locality to locality within a state, and so on. Likewise, the time-dimension is known to operate differently with reference to places and objects of change. Thus the social space, which is the field of our operation, will be duly characterized by its three dimensions of variation in the place, time, and object of change.[18]

For a proper accounting of this social space, we should proceed with the null hypothesis that it is static and stationary. The series of variation it is concerned with will be regarded to have no relevance to alteration and replacement of the societal arrangements, the consequent behaviour patterns, and the configurations of various patterns. So that, from this schematically conceived zero point in a scale of social change, we may examine the nature and extent of deviation from the null hypothesis in the perspective of economic and social development.

The inductive orientation to social research, therefore, requires, prima facie, a formulation of indicators for social change and the categorization of these indicators with reference to economic and social development. The indicators will be hypothetically conceived, on an a priori basis to beginn with, and will be made increasingly precise and efficient by testing the hypothesis successively. The indicators will also be categorized, from the beginning, as representing the promotion, resistance, or neutrality in the process of economic and social development (see note 1); and the efficiency of the indicators in this respect will be made more and more precise, by revising or reconstituting them successively, in light of the results of testing the aforesaid hypothesis.

The indicators, therefore, should be evolved in terms of intra-societal characteristics of the people, and not in terms of the society at large.[19] They will also refer to a schematic classification of "facts" relating to social change in India. For the soft spots in Indian society will be identified eventually from more and more efficient inference on: (1) the nature and potentiality of the causal facts in the sequential alteration of behaviour patterns, (2) the concomitant facts which support and stimulate the course of sequential alterations, and (3) the contingent facts - the role of which in the process of change is not ascertained at the given level of our knowledge.

The "social facts", however, are usually formulated from the exclusive points of view of different social science disciplines: economics, sociology, social anthropology, psychology, and so on. More often than not, they produce different profiles of the same phenomenon; and, thus, the characterization of a fact remains segmental. The formulation of a fact may also be distorted due to our ignorance of the relative share of the different profiles to the total constitution of the phenomenon concerned.[20] In the first place, therefore, our approach to social research on contemporary India must rest upon an active collaboration among various social science disciplines.

The "social facts" are also generally formulated from the contemporary situation only, and on the basis of a limited rendering of the "structure-function" approach. While the flowering of facts should be brought to account comprehensively, only their petals are thus taken note of. The stem and the root of facts are sometimes anticipated; more often, ignored. As a result, the formulation of facts becomes amorphous; the generalizations based on these facts turn to be of limited value.[21]

This results from our engrossing interest in the question "what is it?" with respect to a phenomenon. The question "how is it?" acquires only subsidiary importance in that context, while the question "why is it?" is seldom taken into consideration. Thus, in respect of social change in India, we are inclined to concentrate our attention on "what is happening" and, thereafter, pay only some attention on "how it is happening". Whereas our fundamental question should be "why is it happening?"; or, more appropriately, "why is it not happening?"

Historical assessmentoffacts, therefore, is no less important to us than their contemporary assessment. Also the former should not be left to the amateurish endeavours of the sociologists, psychologists and social anthropologists. Instead, history must be regarded as relevant a discipline as those commonly accepted under the banner of social sciences in order to formulate "facts" more objectively and comprehensively, and, on that basis, to evolve indicators for empirical social research on contemporary India. This is the second limitation which has to be resolved in the present context.

There is yet a third limitation that has to be resolved for a fruitful approach to social research on contemporary India. The petals in the flowering of facts will be given by the contemporary assessment of the Indian situations; the stems by the historical assessment of the same. The roots of the facts also will sometimes be indicated by the latter, but not always. There is, therefore, still another aspect to the formulation of facts which must be taken into account and which D.P. Mukerji has aptly described as "forgotten fact".[22] Its relevance, generally lost to us, requires to be high-lighted in the context of the perspective and orientation of our course of research on contemporary India.

We have found that, with the aim to ascertain the soft spots in the social organism, the hypothetical formulation "social change is not taking place" provides us with the most suitable null-hypothesis. Because we may, then, focus our attention on the social characteristics which are resisting change and proceed, on that basis, to ascertain those characteristics which may facilitate change and promote economic and social development. For: is not reality the resolution of two contending forces? The former set of social characteristics, however, refer also to that aspect of facts which is not regarded as contemporary or historical. It lies submerged in the social organism and is handed down from generation to generation in order to hold the people in status quo, act as shock-absorbers in the event of

any violently induced situation, function as breaks against any attempt towards social transformation, and convert a course of social mobilization to compromise, adjestment, and co-existence with the other behaviour patterns.

This aspect embodies the tradition of the people, which in societies with "great tradition", like India, has an intricate bearing upon all social actions.[23] Empirical social research on contemporary India, however, has virtually left this aspect of formulation of facts untouched because of three main reasons:

1) Our spontaneous rejection of any study of tradition since it is frequently found to provide "an argument for traditionalism via the need for self-respect and national venity";[24] or it feeds only speculations and conjectures in the interpretation of the Indian social system.

2) Our doubts regarding the feasibility of taking account of tradition in empirical research.

3) Our scepticism regarding the importance of looking into tradition for the evaluation of social change or development.

All the three arguments, however, are only superficially valid. It has been pointed out that a workable frame can be prepared to study "Indian tradition" scientifically on the basis of objectively defined attributes.[25] It is also possible to demonstrate that "Indian tradition" can be studied empirically for the formulation of facts relating to economic and social development.[26] And such a study deserves our immediate attention. Because:

> "Traditions have great powers of resistance and absorption. Unless the economic force is extraordinarily strong - and it is that strong only when the modes of production are altered - tradition survives by adjustments. The capacity for adjustment is the measure of the vitality of traditions. ... the real reason why we have not done more than what we have done through planning - and we have done none too badly - is the yet unresolved conflict between traditions which are the principles of dhriti, that is, dharma, that which holds, maintains and continues, and the new traditions which the urban middle classes have been trying to build up in the last hundred years or so."[27]

The study of tradition, therefore, must not be the preoccupation of the indologists as an end in itself. It must not also remain as a backdrop to social research, as it is with the social scientists today. It should be as important a conceptual and analytical dimension to social research as the contemporary situation is and as the historical situation should be.

V

Thus social research on contemporary India must follow an inductive orientation to the issues confronting us, and it must, therefore, be based on statistical logic and the application of the tools of multi-variate analysis in diagnostic research, whether or not the variates (the indicators) are qualitative and/or quantitative in character. These variates, in their turn, will refer to a symbiosis of contemporary facts, and the "forgotten fact" of tradition. So that all those who are concerned with these facts - the sociologists, social anthropologists, social psychologists, demographers, human geographers, economists, historians, and indologists - must contribute their respective skill and learning in order to ascertain those soft spots in the social organism through which economic and social development can be efficiently programmed and duly stabilized.

This has to be the approach for a fruitful research on contemporary India. And, under this approach, the unity among the scientists of various disciplines will be achieved on the floor of sociology. This will not only be the most suitable arrangement, operationally, but also beneficial to all the disciplines for the pursuit of their respective branches of knowledge - academic or applied. Because:

> "Sociology has a floor and a ceiling, like any other science, but its speciality consists in its floor being the groundfloor of all types of social disciplines, and its

ceiling remaining open to the sky. Neglect of the social base often leads to arid abstractions, as in recent economics. On the other hand, most of empirical research in anthropology and in psychology has been rendered futile because its fields have so far been kept covered. Yet, within this mansion of sociology the different social disciplines live. In so far as they live on the same floor, they are bound to come into conflict with each other in the name of autonomy. To pursue the analogy, they seek to divide the house into flats and close the door against each other. But a stage comes when exclusiveness ceases to pay for the living. Such a stage seems to have been reached by nearly all the social sciences."[28]

References cited:

J.F. de Jongh, Indicators of Social Development, in: Social Change and Economic Growth, Social Change and Economic Growth, OECD, Paris 1967.

R. Firth Introduction to A.C. Mayer's Land and Society in Malabar, Oxford University Press 1952.

R.A. Gopalaswamy, Census of India, 1951, I(IA), New Delhi 1953.

B.B. Misra, The Indian Middle Classes, London 1961.

A. Mitra, Illiteracy and Social Change, in: Seminar on Planning for Social Change, Council for Social Development, India International Centre, New Delhi 1968.

D.P. Mukerji, Indian Sociology and Tradition, in: Sociology, Social Research, and Social Problems in India, (Ed.) R.N. Saksena, Bombay 1961.

R.Mukherjee, A further note on the analysis of data on social mobility, in: Social Mobility in Britain, (Ed.) D.V. Glass, London 1954.

R. Mukherjee, The Dynamics of a Rural Society, Berlin 1957.

R. Mukherjee, The Rise and Fall of the East India Company, Berlin 1958.

R. Mukherjee, Caste and Economic Structure in West Bengal in present times, in: Sociology, Social Research, and Social Problem in India, (Ed.) R.N. Saksena, Bombay 1961.

R. Mukherjee, The Sociologist and Social Change in India Today, New Delhi 1965.

R. Mukherjee, Some Observations on the Diachronic and Synchronic Aspects of Social Change, in: Social Science Information, International Social Science Council, Paris 1968, Vol. VII, No. 1, February.

R. Mukherjee and J.R. Hall, A note on the analysis of data on social mobility, in: Social Mobility in Britain, (Ed.) D.V. Glass, London 1954.

B.M. Russet, et al. World Handbook of Political and Social Indicators, New Haven 1964.

E.R. Service, Kinship terminology and evolution, in: American Anthropologist, U.S.A. 1960, 62(5), pp.747-763.

Notes

1 The concept of social development is not easily amenable to a precise description. The following, however, may meet our demand for the present:
"... we are primarily interested in development as a process leading to improvement in human well-being. The term "development process" is often used to encompass the totality of all changes which are taking place in a society. Leaving aside the

question as to which are the key factors - technological, social, political, military, etc. - initiating these change processes, we can say that some of these changes are changes in the direction of greater well-being of the population, some in the direction of less well-being, while some other changes may, for the time being, be termed "neutral" from the point of well-being. ...
"... our quest for "indicators of social development" is first of all a set of indicators of those changes which reflect greater (or lesser) well-being. ... In order to find indicators of greater or lesser well-being, it is inevitable to define well-being in its essential components. We are aware of the fact that this is a very hazardous exercise, due, among others, to the subjective and "value-loaded" character of the concept of well-being. Yet, we think that there is sufficient consensus on a number of basic elements of well-being to warrant an effort to bring them together and construct indicators which can be commonly used and which therefore would enable a comparison between countries and over time. ...
"The study of those ["neutral"] changes is very interesting and certainly also necessary to ascertain how they are related to economic growth and social improvement. The assumption that they are "neutral" from the point of view of well-being can be expected often to be disproved. ... These changes are changes in an extremely wide variety of social phenomena, which social theory is still trying to identify, describe and classify in a coherent system. ...
"These phenomena in themselves do not constitute essential elements of human well-being (with some exceptions, e.g. in some cultures some particular form of value system may be considerend such an essential element); in general, we may say that human beings can be happy under a great variety of social structures, institutions, value systems, etc. Therefore, changes in those phenomena do not necessarily indicate a plus or a minus of human well-being. Still, the phenomena as they are and/or certain changes taking place in them, may have an effect on development. The effect however, will then depend on the specific character and content of the phenomena themselves and of their changes in the specific context of place and time in which they function. Specific forms in specific situations may thus be identified as obstacles or assets for development: either social development directly or economic development considered as a means to social development. In such cases, certain changes in those elements, though not desirable for their own sake, may then become conditions for, or means to, further development. They might then be called intermediate aims of development...
"Generalizations in this field are extremely difficult and dangerous. The great variety of these elements of society and the lack, so far, of any universally accepted terminology and classification system add to the difficulty of determining their relationship to development. While enough is known to say that these elements can be obstacles to, or conditions for, development, a considerable amount of research is required before in a concrete case a concrete factor can be identified as such. In such cases it may be useful to elaborate an indicator for such a factor and to use it as an additional indicator of one aspect of the social development of that society." (de Jongh 1967: 117-120)

2 A study, made in 1962, of the displaced persons from East Pakistan to Calcutta suggested that those of them clung to the previous pattern of behaviour, even after the violently induced changed situation, who required but did not receive proper facilities for resettlement and rehabilitation (see Mukherjee 1965: 109-165). It has also been brought out in many research reports that one of the reasons why, by and large, the Community Development Projects have not been successful is because they were implemented bureaucratically and/or were not thorough enough. There are, however, other studies to indicate that even when in limited areas the programmes for community development were thorough and were implemented properly, they did not induce the people to take up the promotion of the developmental measures and effect consequent changes in

their social and ideological life. Moreover, there is the glaring example before us regarding the promotion of family planning programmes during the last two five-year plan periods. The Government established innumerable family planning clinics in the rural areas and arranged to distribute contraceptives free of charge to all and sundry. In many places, to the knowledge of the writer and his colleagues, the doctors and the lady health visitors attached to the clinics did their utmost to persuade the local people to take to family planning. Yet, the off-take of family planning appliances from these clinics were virtually nil. (ibid.: 3-5)

3 There is also the point that the prevailing form and content of education in India today is such that it may not be particularly conducive to the development of critical faculty of the people. The lack of this faculty is not confined to the so-called "masses" who are mostly uneducated. It is equally present among the "elites" who are educated and many of whom are regarded as "highly educated". To illustrate:

"In a powerful and discerning statement in the form of a film on the Indian situation in 1967, the maker of the film has, with telling veracity, shown us how even while turning the most sophisticated lathe at an HMT (Hindusthan Machine Tool) factory or giving finishing touches to a supersonic jet plane at the Aircraft factory in Bangalore, the trained executive or mechanic, who is otherwise wholly modern in his attitudes, personal relations and manner of organising work, still pins up on his machine or close to it a lurid oleograph of the god or goddess in whom he no longer believes. In another deeply sensitive film about the master of a peasant family in Mayurbhanj, whose sons have done well in the various fields of law, engineering, railway transport, sanitation and the army, the maker of the film has shown at the end how the master, a Kayasth, would like to be reborn a Brahmin. The first film has been indignantly condemned by responsible persons as ridiculing the Hindu religion precisely over the shots that the writer has mentioned and the second has been acclaimed, again, precisely on account of the wish to be reborn a brahmin. It is curious that in either case the essential incompatibility between traditional belief and modern practice should fail to disturb as it should. What seems even more curious is that traditional belief should still find staunch champions." (Mitra 1968: III. 13).

Indeed, it is the "elites" who are found to nurture and even propagate those aspects of our social and ideological life which are, at the least, anachronistic to social development. It is the "elites" who have brought in kinship, caste and religion as new dimensions in the economic, social and political organization of society. Their role in obscurantist movements, like that against cow slaughter because "cow is mother" (go-mata) and not because "cow is wealth" (go-dhan), is also not unkown.

In the circumstances, how can education per se solve the problem we are faced with, even if we forget (for the sake of argument) that there is a gap between the "level of want and appreciation" and the "level of work and achievement"? The producers and distributors of this commodity belong to the "elite" group in society. The seeds of evil are, thus, embedded in the charm to be employed to eradicate that evil.

4 The social and ideological obstacles in the path of economic development are seen to take many forms. Such as: (1) regionalism in the selection of industrial locations when better sites are available elsewhere, (2) regional and castewise discrimination in personnel selection in commercial and manufacturing enterprises, (3) seasonal migration of even skilled workers and educated employees to their ancestral place of residence, (4) pull of the joint family to forbid even the specialized professionals (engineers, chemists, etc.) from moving to those parts of India where the specialized undertakings are located, (5) kinship obligation to maintain those parasites even in an urban family who would otherwise have been socially useful, (6) apathy towards family planning programmes, instead of antagonism towards it or its active promotion, as implying the lack of achievement orientation of the people and their reliance upon fate.

To be sure, some of those appearing as obstacles may be the overt expressions of certain root causes lying hidden in the social organism. Such as, regionalism may conceal the emergence of rival middle-class groups in our multi-national State. Caste, kin, and joint family-wise integration may be dictated by the lack of other groupings in society on which the people can have reliance. Seasonal migration of workers may be due to the fact that our economy is, for an inordinately long period, in a stage of transition.

There is also the point that some of the forms of obstruction apparent to us may be anticipatory in the global perspective since empirical verification thereto are sporadic in extent or superficial in analysis. Such as, the apathy of the people towards family planning programmes is still at the stage of a hypothetical explanation which has to be tested and confirmed on an all-India basis, although evidence to substantiate this attitude of the people are available from many places. Similarly, the "pull of the joint family" as an obstacle in the path of economic development requires much more intensive investigation to substantiate or refute it than what has been done so far.

The assumed and/or the apparently visible obstacles in the path of economic and social development should, therefore, be verified with reference to their coverage in extent as well as in depth; and, for this purpose also, empirical social research is called for.

The fact, however, need not be doubted that the present social and ideological situation is not congenial to India's future course of development, and that there is a "boomerang effect" in this respect in the current perspective. This ist clearly revealed by series of meetings, seminars and conferences called on this topic, as well as by the large number of papers and even books written on this issue, in the last few years.

5 The broad perspective of development and welfare is embodied in the Indian Constitution, and has been reiterated, from time to time, in the policy statements of the Government. It is also spelled out in details in the Five Year Plans as well as in the legislations passed by the Parliament: such as, on industrialization and urbanization, spread of educational and cultural facilities, implementation of welfare measures, legislations for social equality, religious tolerance, rights of women, etc.

The emphasis laid upon particular segments of the society is indicated by the special facilities accorded to the scheduled castes and tribes; discussions in the Planning Commission on income distribution in the society; etc.

6 This does not undermine the role of some extraordinary personalities in bringing about social development. The fact remains, however, that none of them could be effective without group-formation, whether they themselves formed the groups or the groups were formed centering them.

7 Illustrations of societal arrangements which have undergone, or are undergoing, alterations are: Industrialization of a society; alterations in the techniques of her agricultural production; its increasing rural-urban differentiation; establishment of government-sponsored village councils as against the traditional caste councils; spread of education through the establishment of various kinds and denominations of schools, colleges and universities; cultural movements and programmes sponsored by organizations set up for the purpose as well as through the already existing media of radio, cinema, theatre, etc.; legislations to prohibit or to establish certain forms of inter-group relations in the society; etc.

8 An alteration in the economic organization of a society may bring into force different production relationships and consequent alterations in behaviour patterns from, for example, those between a landlord and peasant-proprietor, to those of landholders and sharecroppers, supervisory farmers and agricultural labourers, or factory owner-manager-executive and wage-labourers.

An alteration in the demographic organization of a society by means of urban development may lead to the formation of new social categories characterized by anonymity in personal relationships among urban dwellers as opposed to egocentric or sociocentric

kinship relationships (see Service 1960: 752-754) among villagers.
The "panchayat raj" in India inevitably introduced a new behaviour pattern into society between the officials of the statutory village councils and the common villagers.
Increasing differentiation in a society in the material and non-material amenities consumed by the people may introduce a new behaviour pattern revealed by the emergence of new social categories of "cultured" and "unsophisticated" persons.
The "value differentials" in a society may emphasize the conjugal, parental-filial (and also inter-sibling) relations in family organization, and replace the previous emphasis upon lineal and affinal relations. In this context, the shift in emphasis may lead to the disappearance of the social category of extended family structures and to the maximum consolidation of the social category of nuclear family structures.

9 For instance, the social groups resulting from industrialization of a society may not be identified in terms of their economic charcteristics alone.

10 The identification of soft spots in the above manner is of a larger significance than the propagation of mass education, which is sometimes regarded as the panacea to remove social evils and enforce balanced economic and social development. For, at its best possible form and content, and at the maximum expectation thereof, education can be fully effective only when it is commensurate with the entire course of socialization of individuals. Contradictory forces, however, are working in this respect through the media of family, school, labour market, etc. For instance, the Indian tradition teaches the people that acquisition of wealth is not a status-symbol in society. This we learn, at home, from fairy and folk tales, mythology and maxims, as well as from dutiful parents and elders. The contemporary formal education deviates from this standpoint and indicates that acquisition of wealth is an important status-symbol but it has to be acquired honestly. And when we enter the labour market, virtually any field of activity brings home the truth that the qualification attached to the process of acquisition of wealth is surely irrelevant, if not also impractical. In such a situation, education _per se_ loses its force and, perhaps, also its meaning. The identification of soft spots, on the other hand, will enable us to programme the entire course of socialization effectively.

11 For instance, an increase in the number of radio listeners in a society may be imputed to indicate an alteration in its "value arrangements" relating to social, political, and economic orientation of the people (see Russet et al. 1964: 105-106, 118-127). It is known that an alteration has taken place in the number of radio listeners. It is also known that the transmitting authorities have the communication of a particular set of values as one of their major objectives, and for this purpose they transmit (in-between the music, drama and dance programmes) various kinds of "talks" and other special programmes designed for factory workers, peasants, students, women, etc. A positive correlation, however, is not invariably found between these two facts. For India, at any rate, it is seen that the radio listeners usually avoid the special programmes designed to communicate specified values (see Mukherjee 1968: note 5).
Regarding a wrong imputation of alteration from the given fact, one may consider the method frequently adopted to study inter-generational occupational mobility from the variation or similarity in the current occupational affiliation of an informant and the current (or the last) occupational affiliation of his father (see Mukherjee 1954: 242-259; Mukherjee and Hall 1954: 218-241). One may also examine the fallacy involved in drawing any association between family organization and couple fertility on the basis of investigations which elicit the nature of family organization as well as the total number of children born to the couples belonging to each of these families at one and the same point in time (see Mukherjee 1968: note 13).

12 Examples of alteration in the societal arrangement which are casual or transitory in nature are frequently encountered when the alterations in public opinion are derived on the basis of direct questioning, the alterations in public attitude are deduced from the altered opinion, and "value differentials" in the society are inferred from the

deduced alterations in attitude. We should also consider the point in this context that even if it is valid to infer the emergence of "value differentials" in a society, they may not indicate ipso facto any alteration in the value system of the people as it is reflected in the structure, function, and processes of their behaviour patterns. The Indian society abounds in illustration on both the counts (see Mukherjee 1968: notes 7-9).

Examples of alteration in the societal arrangement which are lasting but ineffective or inconsequential are also many in contemporary India. Such as, the Widow Remarriage Act was passed in 1856 but, nearly a hundred years after, it was recorded in the 1951 population census report on India that "there is little evidence of any very strinking departures from custom in respect of remarriage of widows" (Gopalaswami 1953: I, 76). Also, since independence, laws were passed to raise the minimum marriageable age of girls and to prohibit the payment of dowry for a girl's marriage. To date, however, both the customs are prevalent in society. On the other hand, while polygamy was legally prohibited in 1955, the custom had virtually disappeared from the social scene long before.

13 Evidently, it is in this manner that we sometimes characterize a social group, such as a particular caste, as the spearhead of economic and social development, and thus run off with a false scent. Apart from the fact that we may not be precise regarding the attributes of dominance, on the basis of which the group is sorted out from others, we do not critically assess the validity of the assumptions involved in its characterization.

14 The concept of social accumlation becomes irrelevant if any alteration observed with respect to any societal phenomenon is interpreted as social change. That way, however, social change will loose its relevance as an analytical concept, and thereby its usefulness to social studies. It will, then, merely substantiate the ovious fact that any society, at any given point of time, is in a state of dynamic equilibrium, and alterations are inevitably effected in a social organism.

In order that it may acquire a fruitful meaning, the concept of social change, therefore, should be formulated through four sequential premises:

1) An "alteration observed in a society will refer to a societal arrangement.

2) An alteration in a societal arrangement will alter a corresponding behaviour pattern of the people, and the latter will be expressed by the emergence, revision, or disappearance of the social category identified in the given context.

3) An altered behaviour pattern will have repercussions on other behaviour patterns, and will ultimately lead to the emergence of those social groups which would represent symbiotically the altered economic, ideological, political, cultural, and other patterns.

4) The emergence of social groups, representing the new and altered behaviour patterns, will replace the previously existing groupings and, thus, lead to social transformation in the end.

Of these four premises, the first two will be accounted for by the interpretation of social change as referring to any alteration observed in a society. The third will be anticipated in that context; the fourth will be redundant. If, therefore, the fourth is regarded as the crucial evidence of social change, and it should be so regarded (see Mukherjee 1968), then the concept of social accumulation emerges as an inevitable corollary to the concept of social change.

The concept of social accumulation, as opposed to social change, is particularly relevant to a course of research which has "social development" as its main point of reference. To illustrate, when new castes are formed within the Hindu society, they refer to the emergence of new social categories along with the previous ones. With reference to the caste system in India, therefore, they refer to social accumulation and not to social change. Because the altered behaviour patterns enjoined by the newly emerged castes do not replace the behaviour patterns of those castes which are operating from earlier times. On the contrary, new behaviour patterns are thus accumulated within

the cluster of behaviour patterns stipulated by the operation of the caste system.
There are also evidences to indicate that a new behaviour pattern may intend to replace the previous behaviour patterns, but ends up by being complementary to the latter. For example, the Brahmo movement developed to remove caste-wise behaviour patterns in the society, but fell in line with the latter and the people of this faith formed, eventually, a caste-wise social group.
Significantly, such accumulations are going for centuries in India, while it has been repeatedly assumed that these and other alterations within the caste system will lead to its disintegration. The expectation, raised once and again over a span of about three hundred years, has yet to be realized. (For further discussion on this issue, see Mukherjee 1968)

15 Possibly, it is in this manner that the oft-quoted phrase "unity in diversity" can be properly explained for the Indian social organism. For some details in this respect, and with reference to the pre-British period of India's history, the British period, and the present, see Mukherjee 1958: 140ff; 1957: 59ff; 1961: 157-167; 1965: 15-58 and 185-213; and 1968.
It should also be pointed out that, at this stage of India's history, social accumulation is leading to serious consequences. Failing in the sequential transformation, the unrequited burden is piling up in society and tending to tear up the social fabric. This has resulted in frustation and chaois, in imbalance and disorganization, as is exemplified in everyday occurences in contemporary India.

16 Inductive reasoning and the logic of probability will be applied the most satisfactorily under this condition.

17 It is not infrequently found that the groups formed of people are not mutually exclusive. Such as, if 3 particular characters, say, a, b and c are employed to form the groups for a research project, there will be, in all, $(2^3-1) = 7$ mutually exclusive groupings by the occurrence of these characters, severally or jointly, as: a, b, c, (a+b), (a+c), (b+c), and (a+b+c). This, however, is not always done. Also the groups are not necessarily formed by consolidating the ultimate groupings in such a manner that the former ones are still mutually exclusive as, say, a, b, c, and all possible combinations of these three.
The result of a haphazard combination of the characters, as meeting somehow the immediate topic of research, is that the groups may not be mutually exclusive. Also they may not be analogous to group-formation for another piece of research on the basis of, say, 4 characters of which 3 are common as a, b and c, and the fourth is d. For, in the latter case, $(2^4-1) = 15$ ultimate groupings are possible, of which 7 are the same as in the former case.

18 It is because we do not always bear in mind the concurrent role of these three dimensions of variation for the Indian society that we are prone to make vapid generalizations on economic and social development from sporadic and uncoordinated pieces of research which are not systematically designed and efficiently executed. As a result, researches on the same topic produces sometimes diammetrically opposite conclusions of spectacular success or colossal failure; for example, on the implementation of family planning programmes, community development projects, and so on.

19 For instance, if income of the people is to be an indicator, it will be represented by the income-characteristics of the respective groups of people, and not by <u>per capita</u> national income. If the prevalence of inter-caste marriage is an indicator, it will be represented by the relative incidence of this characteristics in different groups of people, and not by the total incidence of inter-caste marriages in the society. Many other examples may be cited to point out that the indicators must not represent the global characteristics for the society, of which we tend to do.
It may also be of interest to note that when an indicator is evolved in terms of intra-societal characteristics, it may expose a fallacious interpretation für the society

en bloc. For example, from the proportional representation of the nuclear to the total number of family structures in West Bengal society over 1951-61, it may appear that nuclearization of family structure is an increasing phenomenon in the society. If, however, the same indicator is examined group-wise within the society, it is found that the steady increase in the number of nuclear families in West Bengal ist not an indication of alteration in the behaviour pattern of the people. It is the alteration in the demographic organization of West Bengal society which is mirrored in the increasing incidence of nuclear families. (For details, see Mukherjee 1968: note 12.)

20 For instance, with reference to rural India the "facts" to an economist may be proletarianization of the peasantry, emergence of entrepreneurship, ect. Correspondingly, to a social anthropologist, the "facts" may be "sanskritization", emergence of "dominant caste", etc. The social scientists belonging to other disciplines also have their particular brand of "facts" (see Mukherjee 1965: 177-183 for details). As a result, our appreciation of the dynamics of Indian rural society is segmental and/or distorted, and we are thus reminded of the Indian fable of seven blind men and the elephant. This quandary was noted by a distinguished anthropologist, who has also specialized in the field of economics, as early as 1952 (see Firth 1952: v).

21 For instance, we have yet to ascertain what is meant by the term "middle class" in the Indian context, although a book (which is useful in spite of this basic limitation) has been written on the topic with the introductory comment: "The term middle class is much used and since most of us, without the aid of a specialist, understand what we mean when we use it in our everday conversation, I am not attempting a meticulous definition" (Misra 1961: 1).
Similarly, we have yet to understand the course of acculturation in the Indian society in reference to the roots and the stems of several processes which with popular labels, are acclaimed to explain social change in contemporary India.

22 D.P. Mukerji: Sociology, Social Research and Social Problems in India, (Ed.) R.N. Saksena, Bomby 1961, p.26.

23 This has now come to be accepted in India since the propagation of the concept of "tradition to modernity" which, however, is obviously fallacious in formulation.

24 Mukerji 1961, loc. cit., p.31.

25 R. Mukherjee: The Sociologist and Social Change in India Today, New Delhi 1965, p.189ff.

26 To date, when tradition figures, if at all, in social research on India, it is mostly limited to "the organized and unorganized super-structure operating through rituals, achar (manners), kriya (customs) which consolidate collective behaviour and give it style" (Mukerji 1961: 29). The dynamics of tradition, however, go much deeper in society. It is expressed through the principal of anubhava or personal experience of the people, which takes a collective character and forms "social symbols" eventually (ibid.: 28ff). The two other complementary principles of sruti and smriti are generally beyond the comprehension of the people, but they provide the dialectical exegesis to traditional behaviour.
Indian tradition can thus be schematically classified as "high" (sruti and smriti) and "low" (the generalized principle of anubhava) and their respective roles in society as well as the interrelations between them can be studied empirically. The procedure would be to conceive, hypothetically, the traditional facts and indicators, under the labels "high" and "low", from documentary and bibliographical researches; test the hypothesis by means of field investigations in the previously conceived social space in reference to its place, time, and object dimensions (see note 18); revise or reformulate the hypothesis in light of the results of the test; and so on.
In this manner, "Indian tradition" can be studied empirically, and from that study we should be able to formulate facts and indicators, comprehensively, for the analysis of social change and economic and social development.

27 Mukerji 1961, loc. cit., pp.22, 25.

28 Ibid., p.20.

Gopal Haldar

Indology: Understanding a Living Civilization

To Indology and indologists we Indians owe a debt which is deep and permanent. Thanks to their indefatigable labour and scholarship, we rediscovered our past. That means, in a large measure, a "regaining of the soul", at least, a recovery of self-confidence and national dignity, which was so badly needed after our eighteenth century decadence and consequent subjection to foreign powers. With a little more self-examination, that revelation of the past, with its achievements and failures, could afford us a useful insight into what is known as the "genius of India", its strength and weakness, which is as necessary as it always was for a correct understanding. Indology has in fact done a double service to the Indians: it has made us know our past, and it helped us to meet the present with courage and hope.

For whatever may be the cause, we know that the Indian people by themselves did "not pay attention to the historical order of things", as Al Biruni, who might be called the first real indologist, observed. Rather late in our civilization, in the middle phase, the Turkish rulers introduced the Arab tradition of writing history and chronicling events. But by then a large and inspiring part of it was forgotten and lost as a direct heritage. The Buddha, for example, held by Tagore to be India's noblest gift to the world, had been given a dubious niche as one of the eight incarnations of Viśnu, and waited to be rehabilitated in his own right by Oldenburg and the Western buddhologists in the nineteenth century. Aśoka, the greatest of ancient rulers, was a forgotten figure until Prinsep fathered him anew, as it were, in a rebirth in the thirties of his century. Buddhism, the ethical religion that India to her glory had evolved and developed, had become a vague memory. Even what survived of the heritage, the Vedas, the Upanishads, the Epics, the Puranas, the literature of the philosophical systems, and the well-known body of literary and scholastic works, to mention only the popular items, were encrusted with tradition and hardened into an inert mass by the last half of the 18th century.

Indology breathed new life into them and invested the tradition with a new life-giving force. Indological works placed India high in the scale of civilization, and naturally won for her people, even in their humiliation, an honoured place by the side of other ancient peoples, the Greeks, Romans, Egyptians, Babylonians etc. - These people were all dead, too, whereas the Indians were carrying on, although fallen. Sir William Jones had proved that Sanskrit was no forgery of the Brahmins, and since the foundation of the Asiatic Society (1784) "inquiries into the Antiquities, Arts, Sciences and the Literature" of India, - even though Harappa and Mohen-jo-daro were not to be unearthed before the 1920's - had proved that Indian achievements in the past were great and various both in the material and spiritual fields. Indological findings could act not only as an inspiration, but also as a corrective. They could help India to get rid of the dead weight of the obsolete past, re-affiliate herself to the life-giving sources of that past for a necessary re-orientation of her life, and come to grip with the challenge of modern civilization, which accounted Indology itself as a science, and presented India both with an inspiration and a warning.

Unfortunately, Indians did not fully avail themselves of this last lesson of Indology or of their history; they tried to drug themselves with popular theories like the "Aryan myth" or with the flattering phantasies served up by pseudo-indologists, Theosophites, etc. or had recourse to revivalism. Nor were the indologists all free of the faults of their times or of the prejudices peculiar to their own position or faith. Their primary concern was to find facts about India's past, describe them as found, collect the data scrupulously,

as they thought, and reach reasonable conclusions on this basis. As in other sciences, knowledge about India's past increased in writing from the 18th century and earlier opinions and conclusions came to be abandoned or revised in the light of later researches and newer findings. But indologists' approaches as well as their evaluations were consciously or unconsciously conditioned by their own circumstances, notions and traditional outlook. Broadly speaking, imperialist superiority or a feeling of racial superiority or Christianity bred a haughtiness or condescension in some: some hold that the Indian mind was averse to objectivity and scientific thinking. As if Bhuvaneśvara and Ellora were temples in the air and showed no architectural talent, or Kautilya and Vatsyayan exercises in subjective speculation. Others were full of condescension or of wrong sympathy and admiration. For Indians, in their view, were not at all materialistic in outlook like the western people, they were a spiritual people, and had much to teach "us" (as Max Müller, with the best of intentions, told the West). Exotic and romantic interest of course drew some of the early Western inquirers to Indian studies, to yoga and philosophies and occult lore, and their contribution to Indology is of doubtful value; it is at any rate of little use for any solid purpose. But they exercised a good deal of influence in a wrong direction on the educated Indians of the 19th and early 20th centuries.

Even the scientifically minded indologists were not fully aware of their task. For one thing, they were generally taken up with their immediate works. They were busy with the manuscripts, the relicts, the temple inscriptions, traditions and laws and customs still extant, the new discoveries of archaeology and research, an almost limitless stock of materials in their respective fields of study, and hardly had time to pause and take a complete view of the problems, to envisage the many-streamed river of Indian civilization, and to be aware of them as living people. There were exceptions, no doubt; and most of the scholars, no doubt, had also a general picture of the civilization in their minds. Indeed, by and large the indologists were at that time rightly preoccupied in fixing a chronology of Indian history. To see their materials in historical order was the first general task before them all. It was a stupendous task and practically the whole of the 19th century was taken up with it - to settle, in spite of big gaps, the political, or rather dynastic, chronology of India, taking Alexander's invasion of India as the dependable starting point. Their efforts have since then been expanded and modified and naturally the starting point also pushed back.

But what we want to stress in this connection is that the task of periodisation of Indian history was all but neglected. The indologists invented labels which they never thought of applying to their own or Western history. The labels were religious, and Indian history was divided into "the Hindu Period", "the Muslim Period", - but not the Christian Period, to be consistent, - into "the British Period". This was neither consistent nor unambiguous; and unfortunately it was harmful for the Indian peoples' future development. Even Indian historians could not get rid of the labels for long, and they have stuck in our minds and prevail still in popular references. Of course, since independence the historians of India have decided on a different principle and plan for periodisation of Indian history, viz. the "Ancient", "Mediaeval" and "Modern", allotting places to Prehistory and Protohistory (Harappa Civilization in general). Time-sequence is taken as the criterion here. This may not be injurious, but neither is it fully satisfactory. Scientifically speaking, historical periods should have reference to the socio-economic stages and developments; the time labels need not be discarded altogether - Prehistory and Protohistory as terms are useful. After Marx and Engels, however, the nomenclature Savagery, Barbarism, Slavery, Feudalism, Capitalism etc. for periodisation of history and characterisation of the social stages have come to be accepted as more scientific and satisfactory descriptions. It is not easy to apply the principles to Indian history, the socio-economic history of India still remains for indologists to work on. Actual planning of periodisation will not be possible before the scientifically minded indologists have passed through a period of scholarly controversy. But that has to be faced and our complaint is that indologists generally are

still not facing it. They ignored the demands of scientific history in the past, partly because the science of history was also not so developed as to appreciate Marxist viewpoints. But present-day indologists cannot plead the same excuse when they evade the task.

More disappointing was the attitude of the indologists on another fundumental question. It was a living civilization that they had under study, and a 'living past', - past that was not altogether passed - that the indologists mostly of western affiliation were out to discover to some extent, and examine and analyse in all cases with all their specialists' skill and 'zeal' of scientific detachment. The best of them, as we saw, might be 'detached' in their methods, but were not for this reason necessarily detached from their times and conditions, and even their very strength, that of a "scientific attitude", led them to questionable assumptions and doubtful procedures. They should have realized that India was not Egypt, Babylonia, etc. or for that matter Greece or Rome, things of the past, and Indian civilization was not a dead piece for laboratory study, to yield its secrets to that sort of abstract scientific methods. To take some concrete questions, could one, let us say, study the caste system as it was and as it is apart from the question of the economic classes, or see it without its economic role? Could one study the rise and decline of Buddhism, or the emergence of the folk gods into the Hindu pantheon without noting what undercurrents of ideas and cross-currents of socio-economic life were at play and continued actively, what forces made the Indian people in past times accept Buddha as their greatest man and the Sarnath pillar lion as their nation symbol? First of all, then, Indian civilization is a highly complex organism; it is not only a "unity in variety", but also presents different aspects in different times and regions. The type of slavery or feudalism, let us say, presented by the country was not exactly what was known to the West. Within the Indian complex organism there were varieties of these systems, too. Nor did any single variety continue in any one part of it for all time. In a subcontinent with ethnic groups in different stages of assimilation and peoples at different stages of civilization and in interaction in diverse respects, material and moral, such variation and complexity were inevitable in spite of the relative stability and unity that the civilization in general presented. Naturally then, in a society where the past is not dead, the present is no finality, every bit of it under study points to its relations beyond that under immediate analysis, for example, on the one hand to an immemorial past which is not lost, on the other to an unaccounted future of possibilities, and, at the same time, to the present actualities in interaction with surrounding conditions. That is to say, every question has to be seen in a complex-complicated whole. It is a "discontinuous continuity" that Indian history then presents, and Indology, to be scientific, has to take note of that fundamental fact.

But it could not be expected this conception of history, and in particular of Indian history, would be adopted until science, and the science of history along with it, had developed further, Marxism came to be better understood as a science and dialectical methods accepted in the study of history. Such a development, however, could not be ensured before 1917. In fact, that view-point did not make any impression until the indologists of the socialist world came forward with their contributions. They rightly concentrated first on the study of the colonial imperialist period of Indian history and on its contemporary phase as well. But the past also demanded to be studied from the same point of view and with the competence of the earlier (bourgeois) indologists. Walter Ruben is the only indologist of this kind known to us in the West, - an indologist who with his scholarly competence and thorough knowledge of past and present Indian civilization and of Marxist principles, is a pioneer in this new phase in Indology - Indology as the study of a Living Past and contribution to the understanding of a Living Civilization.

K. K. Pillay

Importance of 'Area Studies'

It is a truism to say that the entire world has now become easily reachable. Thanks to modern improvements in communications the world is well-nigh a compact unit. It can be held that if the nineteenth century was an age of nationalism the present century is an epoch of internationalism. Though politically and socially the various countries are divided, it is possible to get into touch with, and know the distinctive features and culture of the different people on the earth's surface. It is now rightly being realised that a sound scheme of humanistic studies must provide the scope for understanding the culture prevalent in different areas.

In India, for well over a century now, the focus of attention has been on Western countries. In particular, the study of British history, political institutions, economic growth as well as the development of their culture has dominated the field. Doubtless this has had its advantages. Besides their political association with India, the British have been in the vanguard of modern progress, like several other countries of Europe, in many spheres of intellectual and scientific advancement.

However, this feature of the educational pattern in India has led to a lop-sided emphasis. One of its consequences has been the relegation to the background of Oriental languages and culture. In fact, H.H. Wilson, the historian and Orientalist, was a stout opponent of Macaulay's Resolution which advocated the Western pattern of education. But eventually the Resolution decided the educational policy of the Government of India. Another unfortunate feature of the new educational policy was the neglect of studies about other areas in the world. Earlier writers were concerned mainly with 'Great Power' relations. But we are living in an age of national liberation movements in Asia and Africa and Latin America. The modern student of international relations will inevitably be drawn to the events in South-East Asia and the Middle East which have acquired crucial importance to-day. The war in Viet-Nam and the recent crisis in the Middle East, for instance, reveal the importance of these regions in modern times.

Obviously the superficial contact of the typical 'tourist' is by no means adequate to promote a real understanding of the habits and customs, traditions and culture of an alien people. The roots of the present are to be sought in the past and have to be studied against the background of their distinctive environment. Hence the need for concentrating intensive attention on the different parts of the world is imperative. In fact the Area Studies programme would be superficial and unrealistic unless it is language oriented. The language spoken by the respective peoples, no less than their literature, sŏcial and religous background alone can provide the key to the true understanding of their culture.

It is clear that in respect of Area Studies it may not be feasible for any single University to spread the net too wide. Very many Areas and their respective languages cannot be concentrated in isolated institutions. Specialisation is, therefore, an obvious desideratum. In India, the University Grants Commission, which has enthusiastically urged the importance of Area Studies, suggested in 1965 the allocation of particular Areas amongst the leading Universities of India. It has adopted the following scheme of assignment:

1. Delhi University: China, Japan, Pakistan and Africa.
2. Calcutta University: South-East Asia-Indonesia.
3. Jadavpur University: Indo-China States and the Philippines.
4. Madras University: Ceylon, Malaysia and Burma.
5. Bombay University: Iran, Turkey, Afghanistan and Latin America.
6. Aligarh University: Iraq, Syria, Jordan, Egypt, South Arabia and the Lebanon.

Broadly, the basic principle of allocation is the affinity, historical and cultural, between the regions where the Universities are located and the respective Areas. South Asia, and in some measure, South-East Asia, too, have had intimate associations with South India and Tamilnad, in particular. "The beginnings of Indian colonisation overseas eastward go back a very long way in time and it is almost certain that the results seen to-day were, in the main, not achieved by military expeditions, but by peaceful trading and religious teaching and thereby all the more permanent."[1] Generally Indian religion, art and culture have exercised an extraordinary influence over the indigenous people of the East, including Burma, Siam, Malaysia and Ceylon, Cambodia and Java. In this brief paper attention may be focussed on Burma, Malaysia and Ceylon, on which the University of Madras proposes to concentrate under the scheme of Area Studies.

Burma: There was early trade relationship between Tamilnad and Burma. The Periplus of the Erythraen Sea, the work of an anonymous writer of the 1st century A.D., records that large ships called 'Colandia' sailed to Chryse from the ports on the eastern coast of South India. Chryse, identical with the Golden Chryse of the famous geographer Ptolemy of the 2nd century A.D., doubtless included Burma and was really a translation of 'Suvarnabhumi', the classical name of Burma.

Evidence of South Indian influence is further found in inscriptions. The earliest epigraphical text so far known is engraved on two thin gold plates discovered at Maunggun village.[2] The inscription comprises quotations from Pali scriptures written in a clearly South Indian alphabet of the 5th or 6th century A.D. Pali Buddhism was quite strong in South India all along the east coast; the Krishna valley, Kanchipuram and Ceylon, not to speak of less known places in the Kaveri and its neighbourhood were all reputed centres of Buddhism, admirably situated for intercourse with Burma across the Bay of Bengal.

In the medieval period direct contact was maintained between Burma and South India. There were 'Nanadesi' merchants residing in Burma who carried on a flourishing commerce. The presence of numerous South Indian Tamils is proved by the famous Grantha-Tamil inscription of Pagan, attesting the existence of a Vishnu temple built there by the Tamil merchants of the place and a gift to the temple made in the 13th century by a merchant from one of the port towns on the Kerala coast.

During the reign of Alaungsithu (1112-1187 A.D.), a great builder of temples, several architects from the Dekkan and Tamil country seem to have been employed in the construction of temples in Burma. J.G. Scott, the wellknown historian of Burma, says: "The connection with India was still maintained and the forms of many of the Pagan temples suggest architecture from the Dekkan, along with others which certainly point to Sinhalese models. Many of the images and their attitudes are quite South Indian, and the square structures and mandapas or porches, instead of the round tumulus, to say nothing of the vaulted chambers and corridor passages, all suggest Indian influence rather than the present conical style of pagoda."[3]

From the latter half of the 12th century down to the 16th century, Burma and Ceylon had active contact in the religious sphere. But the mercantile connection between Tamilnad and Burma continued through the ages. There was a considerable population of Tamils resident in the principal cities and towns of Burma. It must be observed that socially there was a certain measure of mutual influence between the indigenous citizens of the land and the settlers.

Malaysia: The contact of India with Malaysia appears to have commenced very much earlier. Schmidt, R.C. Majumdar and others hold that the Malay race had originally gone from India, where the Malaya-Mallava tribe was widely spread in pre-historic times. The cumulative effect of these researches would be to push back the first phase of Indian colonisation in the East to a time prior to the Aryan or Dravidian conquest of India.

In historic times, beginning from the 1st century A.D., colonists from India crossed the seas and occupied Malaya and the adjoining regions. One of the earliest references to the colonisation of the Malay Peninsula, presumably from India, is to be found in the Chinese annals of the history of Liang, dating from the 6th century A.D. In Pallava times there is

clear evidence to show that there was a route from Kanchipuram leading to Takua-pa or again southwards through the Straits of Malacca to Sumatra, Java and Borneo. Quaritch Wales, the well-known specialist on South-East Asian history, found twelve miles up the Takua-pa river three Hindu statues of pure Hindu handiwork. These images are Pallava in style and may be attributed to the 7th or 8th century A.D., since very near the locality were found slabs one of which bore an inscription in 8th century Tamil. Several Malay words current even now like those for washerman, couple, marriage-pledge and leaf are patently traceable to Tamil origins. Moreover, the remains in Kedah show that this site was in occupation for several centuries by South Indians.[4]

There was continuous trade relationship between Malaysia and Tamilnad throughout medieval and modern times. A considerable number of Tamils, including Muslims, have settled in Malaysia. They have influenced and in turn have been influenced by the native residents of the region.

Ceylon: Ceylon is the nearest country to Tamilnad. Little wonder that Ceylon was associated with Tamilaham from ancient times. Apart from hoary legendary connections, it is clear that the early Buddhists of Ceylon and the Tamil country had close contacts. The language and script of the Brahmi inscriptions of South India and Ceylon, belonging to about the 2nd century B.C. are similar and indicate close association between the devotees of Buddhism in both the countries.

It is notable that some of the writers and commentators of Buddhist literature in later times were Tamils. Thus Vatsyayana, the celebrated author of 'Nyaya Bhashya' is believed to have been a Tamilian of Kanchi. Still later, the Tamil king of Kandy, Rajadhi Narasimha, wrote the Buddhist legendary poem known as 'Asadrisa Jataka'.

The intimate political connection which certain Ceylon kings of the 7th century had with the Pallavas of Kanchi brought in their wake social, commercial and cultural influences. From about the 9th century there was a close contact between the Pandyas and Ceylon. On account of marriage alliances of the Sinhalese kings with the Pandyas there was a dominant Tamil element in the Sinhalese court.

During the 10th and 11th centuries the Cholas had active relations with Ceylon. As a result of the Chola conquest, the Cholas ruled in Ceylon for about 77 years (993-1070). Though this did not vitally affect the day-to-day life of the common people in Ceylon, some political and religious influences appeared as a consequence.

It is notable that some of the Sinhalese kings themselves patronised Tamil and Tamil writers. Many of the Sinhalese kings knew Tamil well; some of them wrote in Tamil, too. It is learnt that Vijayapala wrote letters to his brother king Rajasimha II in Tamil. Moreover, some ideas treasured in the Tamil classics found their way into Sinhalese works. Maitreya Tera's 'Lovada Sangrava', a didactic work, contains ideas similar to those found in Naladiyar. The most remarkable trace of the influence of Tamil literature is seen in the Sinhalese didactic work, Lokopakarya, which shows unmistakably an adaptation of indeas enshrined in the illustrious Tirukkural.

It need hardly be mentioned that there continues to exist a Tamil population in Ceylon. They have had contacts with Tamilnad over the ages. They have influenced and in turn have been influenced by the Sinhalese.

In a scheme of 'Area Studies' great care has to be bestowed on weighing judiciously all the factors of mutual influence in their proper perspective. To speak of 'Greater India' or 'Cultural Imperialism', as has been frequently done, is at once misleading and provocative. The entire subject has to be approached with a liberal sense of understanding. Veracity is to be the sole goal.

The lead given by certain eminent Western scholars in the study of South and South-East Asia is no doubt useful; but it remains to be supplemented in a large measure through a study of the indigenous languages, history and culture. Nor need the study of these regions be undertaken only by the Indian Universities. In fact, some European, American and Australian Universities are also engaged in this cultural pursuit. This is likely to lead to a

dispassionate study and understanding of people about whom very much more has to be known.

At the same time the intensive study of the European and American countries and their culture has to continue with increasing zest. There must come a stage, and that very soon, when scholars eager to know every aspect of the past and present of any country or people should have facility to turn to one or the other of the Universities which specialise in the concerned 'Area'.

References

1 Reginald Le May, The Culture of South-East Asia, London, 1954, p.25.
2 Epigraphia Indica. V. (1912) pp. 121-36.
3 J.G. Scott, Burma from the Earliest Times to the Present Day, London, 1924, p.37.
4 Quaritch Wales, Archaeological Researches on Ancient Indian Colonization in Malaya: Journal of the Royal Asiatic Society (Malay Branch) 1940, XVIII, Part I.

G.J. Ramarao

Marxism: Indian History and Philosophy

I

The Communist movement in India was born in the early 20s, and some important works of Marx, Engels, and Lenin have been freely available in the market from the early 40s. Even so Marxism has not yet struck deep roots in India. The exhortation that one often hears repeated that Marxism is a science contraindicates the fact that it is not treated as a science. To say that Marxism in India is still underdeveloped is no great travesty of truth, however painful it may be.

There are a number of reasons for this low level of Indian Marxism. Theoretical study of Marxism is till today held in disrepute by the active Marxists who have 'no time' for theory. The Marxism that has been learnt by activists and scholars alike consists in the catchy Marxist slogans and a few small pamphlets. Or, if it went any farther, it reached R.P. Dutt's India Today and Stalin's version of Marxism, semi-metaphysically divided into Dialectical Materialism, Philosophical Materialism and Historical Materialism. Right today, one version of Marxism begins and ends with Mao's On Contradiction and On Practice. The works of Marx, Engels, Lenin etc. are either not studied, or, are studied for purposes of producing conveniently apt quotations. In spite of Lenin's warning that Marx's Capital cannot be understood without a thorough knowledge of Hegel's Logic, Hegel does not exist for the Indian Marxists. There are even Marxist economists who have not touched Capital!

The Marxist activist beginning with rudimentary Marxist theory learns some pragmatic Marxism in the course of his activities. The scholar Marxist learns this pragmatic version at second hand. For both, immediate success matters, and success here means, inevitably, personal success in one's own sphere of activity. If the scholar and the activist meet, they do not learn from each other but only pat each other on the back or talk about the local or general election politics.

All this is bad enough. But what is worse still is the scholar's preoccupation with his own narrow specialisation. If he is a historian, he has nothing to do with other social sciences, not even with allied social sciences like anthropology, sociology, archaeology, etc. Even within his own subject, he is a specialist in a particular period. There too, he is a specialist in the land revenue system, or the court intrigues or social conditions or food-and-drinks of that period. This intellectual division of labour can facilitate a smooth production of aspectual theses but not the wholesome product called history. In addition to this specialised narrowness, the scholar Marxist is currently worried about 'methodology' which mostly concerns itself with the formal aspects of writing a thesis or a 'paper'. How to prepare bibliography, how to number foot-notes, where to put dots and how many - are considered problems of greater importance than what is written. And then, since the West, which for India concists only of America and England, is 'advanced' in science, every neologism, concept, or category that comes along catches like wild fire. The scholar Marxist yields to them uncritically or, sometimes, with ready willingness and commends himself for being 'nondogmatic'. He could now deal out 'identification', 'conceptualisation', 'quantification', 'urbanisation', 'modernisation', 'monetisation', 'traditional society', 'technological society', 'power elites' and so on. But for all this 'awareness', he is blissfully oblivious of the natural sciences and developments in them. A Marxist, if his Marxism means anything to him, would ignore them only at the cost of Marxism.

All this can, perhaps, be finally attributed to the slow quantitative and qualitative growth of the Indian proletariat. It can be argued that the Indian working class is not posing theoretical problems to the scholar Marxists. But this argument does not absolve the scholar Marxists from their personal failings.

II

Indian Marxists have treated Indian history in doctoral theses and in 'papers'. The only exceptions are S.A. Dange and D.D. Kosambi. Dange's India From Primitive Communism to Slavery (1949) has elicited wide interest and very severe criticism both in India and abroad. It suffers from all conceivable defects. It has more mythology than history. It deserves all the criticism that any historian can level against it. But it has two merits which should not be overlooked. Firstly, it is the first work of its kind by an Indian communist who is not a professional historian. Secondly, it is written by a tradeunionist, a leader of the working class. On a more pragmatic ground, which is not the best ground, its merit lies in the tendency to dispel some traditional Hindu notions and superstitions from the political and trade union acitivsts. It has this negative merit although it cannot positively teach history. But these very defects have provoked many critical minds to do a better and more systematic studyof ancient India.

Within eight years after Dange's work, D.D. Kosambi published his Introduction to the Study of Indian History[1] (1957). Kosambi was a mathematician by profession but sociologist, numismatist, linguist, and historian by preoccupation. Of all the Indian Marxist historians, he was the only one well acquainted with natural and social sciences although he was not very strong in philosophy. He had a mathematical finality and abruptness but he was a sound scholar. He is critical of Marx's theory about the 'immutability' of the Indian society. But he holds that "the theoretical basis remains Marxist - as I understand the method"[2]. He defines history "as the presentation, in chronological order, of successive developments in the means and relations of production."[3] In other words, history for him is a chronological presentation of successive modes of production. But every mode of production engenders its own mode of exchange and distribution and its own legal, political and ideological materials which acquire some measure of independent existence and are inter-related and conditioned by the already historically developed formal political and thought material. They retro-act on the mode of production. Besides, geographical, climatic, geological conditions and contact with foreign cultures also act on the mode of production and on the ideological material. Kosambi's definition for all its theorematic simplicity, ignores some of these important constituents of history. His definition, as it stands, is what goes by the name of economic determinism. But Kosambi declares "Marxism is far from the economic determinism which its opponents so often take it to be."[4] All the same, his definition of history contradicts his position against economic determinism. In practice, that is, in his work, he completely ignores ideological elements like literature and the arts and concentrates only on political and religious literature. Even there, he shows how these two types of literature reflect more than influence the socio-political conditions under study.

Another Marxist historian on ancient India, R.S. Sharma, began with his doctoral thesis Sudras in Ancient India (1958). He has since published three more books of merit and vast scholarship.[5] One thing that seems to qualify him as a Marxist is his use of Marxist terminology like private property, slavery, feudalism, etc. His own attitude to Marxism is rather indecisive. For, he says, "It may be *too much to assert that historical materialism can provide the only scientific approach* to the investigation of the ancient Indian social structure, but its possibilities are still to be explored, and hence in any future study of ancient Indian society *such a line of inquiry cannot be altogether ignored.*"[6] (Italics added.) But this opinion of his is not accurate. It is no secret that increasingly even non- and anti-Marxist scholars reckon with, blunder into, or quietly appropriate historical materialism, forced by the very logic of their work whether it is history, sociology or the natural sciences. Sharma, therefore, has only a half-hearted attachment to Marxism, or is trying to make historical materialism palatable to non-marxists. In either case, he does not come off as a Marxist without reservations. He does not specify what other theory or theories can provide a 'scientific approach' to history. His own practice discloses only one method. And, that is to pick such quotations from Sanskrit text or epigraphs, sometimes irrespective of chronology

or contemporary social formation, as would neatly fit into Marxist historical categories. This method of his can be illustrated from any one of his writings. If, for example, Engels, traced the evolution of family, private property and state with a wealth of sociological and historical material, Sharma does the job in a short essay with a collection of quotations from Ramayana, Mahabharata and various Puranas. Since there are "some joint notices of woman and property in the epics and Puranas", he 'derives' the conclusion that "woman herself was regarded as a sort of property". He states "Several references show that the question of woman and property continued to agitate the minds of men all through the Hindu period, and it was thought to be at the root of all conflicts in society."[7] While concluding, he transforms these "conflicts in society" into "social action" and declares that "the institutions of private property and family centering round the wife were not only held to be the chief reasons of the origin of the state, but also looked upon as the main motives for social action".[8] However, the use of Marxist categories like family, private property and state does not conceal Sharma's inadequate comprehension of the Marxist theory which holds that both family and state arise on the basis of private property alone. Marxism teaches demonstratively that all social action originates in individuals' class interests. Moreover, history is yet to see a country where the state has come into being in such a simple and almost consciously willed way as Sharma depicts. A deep study of Sharma's works would reveal him to be more of an idealist than of a Marxist. For example, he maintains in his Sudras that the Karma theory kept "the Sudras down".[9] It is a verifiable fact that no religion that promised benefits in the next world, not even when it was organised like the Catholic Church, could keep the masses down when the mode of production changed. Over-simplifications such as Sharma's make Marxism very vulnerable.

Dev Raj Chanana is another historian who has concerned himself with ancient India in his doctoral thesis entitled Slavery in Ancient India (1960). Kosambi's is the only unequivocal voice to reject the social formation called slavery attributed to India, thereby lending support to Marx and Engels. But Dange, Sharma and Chanana have clung to slavery although their definition of it is of a peculiar hue. Chanana himself defines "a slave to be a person who is under the full power of his master liable to be beaten, branded or killed at the sweet will of the latter..."[10] Instances of such 'slaves' can be found in India even now but, fortunately, there is no slavery. For the simple reason, perhaps, that Stalin laid down the universality of slavery, these historians assiduously clutch at it and defend it, maintaining in the same breath that Indian slavery was not classical or Greco-Roman type but "domestic slavery"[11]. If by slavery is meant only "domestic slavery", it is no longer what Marxism calls a social formation, i.e., a mode of production. In other words, it is not slavery in the Marxist sense. Domestic slavery is still widely prevalent in India but India cannot be accused of being in the historical stage of slavery.

Dange, Kosambi and Sharma agree that India had taken to feudalism of some sort from C.300-400 A.D. until pre-British days. Irfan Habib agrees with them with the proviso that the earlier feudalism up to 1200 A.D. had similarities with European feudalism, like "the presence of serfdom, of natural economy and the structure of polity (e.g., Sharma)", while the later "period, 1200 to 1700, however, has been found to possess few such similarities."[12] However, there is no such agreement on the genesis of feudalism in India. While Sharma ascribes feudalism to royal or imperial 'landgrants' given to Brahmanas,[13] Kosambi postulates a double genesis: 'feudalism from above and feudalism from below'.[14] Similarly, there is no agreement on the definition of feudalism. Sharma clinches the issue by saying that "just as there are as many definitions of socialism as there are socialists, (!) so also there are as many definitions of feudalism as there are scholars working on the subject."[15] With all these disagreements, it would take many more years for Marxist historians to establish or reject the very concept of Indian Feudalism. Irfan Habib actually wonders "if the term 'feudalism' ... is of much use to us when it is not always clear what particular element of European feudalism is chosen to serve as the basis for defining feudalism in other societies."[16]

Irfan Habib's voluminous doctoral thesis, a thorough-going study of the Agrarian System of Moghul India 1556-1707, distinguishes him as an outstanding scholar. In various papers he has written, he also admits to be a Marxist. But his knowledge of Marxism seems to be confined to the Communist Manifesto and Stalin's ShortHistory of the C.P.S.U.(B). Even that is not so well digested. For example, he makes no distinction between "Forces or means of Production" and "technique" which means only mechanical skill in industry. Similarly, he confuses between "technique" and "technology" which at most means the science of the totality of machines whether meant for production, transport, research or war. In keeping with this confusion, he seems to draw a distinction between 'classes' and 'relations of production'. The following quotation will substantiate the point.

"The most crucial form of class struggle arises when the technique of production so changes that the old relations become outmoded, and the new class based on the new technique attempts to take possession of the State ..."[17] (Italics addes.) Incidentally, the last part of the sentence sounds as though a "new technique" could bring forth "new classes" - which is verifiably wrong. However, two years later, Irfan Habib expresses the same idea as follows:

"But it is a tribute to Marx's insight that ... he raised, principally, the relation between technology or the means of production and social structure, between the various classes and elements of society, and between social structure and ideology."[18] (Italics added.)

Elaborating the theme, he writes, "According to Marx, the way social change is actually effected is through the rise of new classes based on new relations of production created by new technological factors."[19] (Italics addes.)

There is no harm in using expressive substitutes, when and if they are available for some Marxist concepts. But, strangely enough, Irfan Habib himself a little later on in the passage cited above urges historians not "to avoid Marx's terminology". Surely, he should set the example. But the point is: "technique of production" and "technological factors" whatever the phrase means, do not give rise to "new classes". This is empirically demonstrated by countries like England or America or Japan where technique and technology of production change almost everyday. What, however, does lead to the rise of a new class or classes is the entire mode of production as determined by the growth and character of the forces of production. And this alone is the Marxist position, i.e., historically valid position.

Bipan Chandra who is considered a Marxist specialises in modern Indian history. His particular field is "economic nationalism".[20] In his doctoral thesis based on a wealth of material he is unable to make up his mind whether the Indian national leaders of 1880-1905 represented the interests of some classes as against those of the others, or whether they upheld the interests of all classes and, if so, to what extent. He does not seem to understand what is meant by 'class-struggle'. For example, he quotes Mahratta of 1 July 1888 as saying "It is in the nature of masters to try to get as much work out of their servants or employees as possible. The poor servants too are liable to be carried away by their desire to gain money to work themselves to death. Hence the necessity for state interference."[21] When in this way "masters" and "servants" cooperate in production, there is no question of class-struggle at all. There is only complete class collaboration. But Bipan Chandra's comment on it is that it is "a radical philosophy that bordered on an understanding of class struggle and the welfare functions of the state."[22] This, to say the least, is Bismarckian understanding! Bipan Chandra's work abounds in formulations which come nowhere near Marxism.[23]

These are not the only Indian Marxist historians. There are also Marxist historians whose medium of expression is some Indian language or other. Besides, there are historians with semi-Marxist moorings. The historians discussed above are only a cross-section of Marxists who have written in English and have concerned themselves with discussions on historical materialism. As is shown above, they only aspire to Marxism.

III

All these Marxist historians have one thing in common. For them, India means only northern India. They barely notice the history of South India. This 'historical' elimination of the South is matched by the ridiculous demand for secession of the South from the rest of India militantly advocated until very recently by Dravida Munnētra Karagam of Madras State. The <u>phenomenal</u> reason for this is the question of language. Very few of the Marxist historians know the group of languages designated as Dravidian languages. Without a knowledge of these languages and literatures a Marxist understanding of the history of South India is a remote possibility.

It is, of course, true that history cannot be constructed, much less interpreted through linguistics alone as was pointed out by Kosambi.[24] But the artificial designation of five South Indian languages as Dravidian by Bishop Caldwell[25] has been largely responsible for the widely prevalent view that the culture and history of the southern people are different from those of the northern people speaking the Aryan group of languages. It is well-known that, when the northern people penetrated the South in the pro-Christian era, the southern people had a more primitive mode of production. The result was that the southern people had to yield to not only the advanced northern mode of production, but also the northern culture and language so that the southern kings by the Christian era began to use Sanskrit and Prakrit in epigraphs as media of communication. In this long historical process of 'acculturation', or better, integration, it is not possible for the original or aboriginal language of the South to survive in any significant proportion. No Marxist historian has so far paid any attention to this matter, not even Kosambi who was better equipped than the others.[26] Even the very word Dravida seems to derive from the <u>Prakrit</u> Dhrama or Dhamma (Sanskrit: Dharma) signifying Jainism and Buddhism which survived in the South until much later than in the North. Linguistics with a firm grasp of Marxism, therefore, will be an aid in the reconstruction of Indian history as a whole.

IV

What is the theoretical reason for the inadequate understanding of the materialist conception of history among the Indian Marxist historians?

In one sentence, the answer is that the Indian Marxist historians have never learnt Marxism from the original source, from the works of Marx and Engels. Most of them are content with the <u>Communist Manifesto</u> and Stalin's version of <u>Dialectical and Historical Materialism</u>. Whenever they try to expound the materialist conception of history, they inevitably have recourse only to one single passage from Marx, the one Stalin quotes, from Marx's <u>Preface to the Critique of Political Economy.</u>

Marx and Engels have expounded the materialist conception of history in almost every work of theirs in order to popularise it. As it often happens in such repetitions, the theory as a whole is never stated or is stated in a very brief and cursory form. Marx's <u>Preface</u> is such a brief version and its superior advantage is not yet proved. In contrast, Marx's <u>Introduction to the Critique of Political Economy</u> has a better treatment of the materialist conception.

There are, however, more comprehensive and elaborate treatments of the materialist conception of history. One is Marx and Engels' <u>German Ideology</u> (1845-46) and the other is Engels' <u>Anti-Dühring</u> (1878). The one was written at the beginning of their revolutionary career and the other when they were mature in theory and practice.

It is commonly held by the Indian Marxists in general and the Marxist historians in particular with various degrees of explicitness that 'class-struggle' makes history or is history itself and that force is the midwife of history. But neither Marx nor Engels would subscribe to such simplified sloganmongering theories. On the contrary, they maintain that history is the total "intercourse" of social human beings as determined by the mode of

production and ideology that they inherit and change. To quote them.

"This conception of history depends on our ability to expound the real process of production, starting out from the material production of life itself, and to comprehend the form of intercourse connected with this and created by these modes of production (i.e., civil society in its various stages), as the basis of all history; and to show it in its action as State, to explain all the different theoretical products and forms of consciousness, religion, philosophy, ethics, etc., etc., and trace their origins and growth from that basis; by which means, of course, the whole thing can be depicted in its totality (and, therefore, too, the reciprocal action of these various sides on one another)... It shows that... in (history) at each stage there is found a material result: a sum of productive forces, a historically created relation of individuals to nature and to one another, which is handed down to each generation from its predecessor; a mass of productive forces, capital funds, and conditions, which, on the one hand, is indeed modified by the new generation, but also, on the other, prescribes for it its conditions of life and gives it a definite development, a special character... It shows that circumstances make men just as much as men make circumstances... These conditions of life, which different generations find in existence, decide also whether or not the periodically recurring convulsion will be strong enough to overthrow the basis of the entire existing system. And if these material elements of a complete revolution are not present (namely, on the one hand, the existing productive forces, on the other the formation, of a revolutionary mass, which revolts not only against separate conditions of society up till then, but against the very "production of life" till then, the "total activity on which it was based), then, as far as practical development is concerned, it is absolutely immaterial whether the idea (Italics original) of this revolution has been expressed a hundred times already, as the history of communism proves".[27] (Italics added).

As the whole passage shows, Marx and Engels do not give emphasis to class-struggle to the exclusion of everything else but speak of "the form of intercourse". This is evident from the following passage also:

The "contradiction between the productive forces and the form of intercourse, which as we saw, has occurred several times in past history, without, however, endangering the basis, necessarily on each occasion, burst out in a revolution, taking on at the same time various subsidiary forms, such as all-embracing collisions, collisions of various classes, contradiction of consciousness, battle of ideas, etc., political conflict, etc. From a narrow point of view, one may isolate one of these subsidiary forms and consider it as the basis of these revolutions; and this is all the more easy as the individuals who started the revolutions had illusions about their own activity according to their degree of culture and the stage of historical development."[28] (Italics added).

One thing ought to be clear now. Class conflicts whether in ideology or practical politics are only motive forces, that is, forces which move history but are not history as such; and, force, to the small extent that it plays a part in history, is a slave of the mode of production and of history, but not a master. Neither Marx nor Engels did find it necessary to revise this theory of history at any time in their lives. This is verifiable readily by a conscientious study of Engels' *Anti-Dühring* which had the full approval of Marx. In this work, Engels deals with the materialist conception of history in various sections from various points of view including that of 'force'. These two works, although they give the materialist conception of history a comprehensive treatment, must necessarily be supplemented with both the expounded theoretical aspects and the practical portrayal of history in all the other works of Marx and Engels including the *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* a section of which is now available in English as *Pre-Capitalist Economic Formations* edited by Eric Hobsbawm.

Marx and Engels conceive of history as, first of all, the history of human beings while the Indian Marxist historians misconceive it as successive stages of means and relations of production. To quote Marx and Engels again, "History is nothing but the succession of the separate generations, each of which exploits the materials, the capital funds, the productive forces handed down to it by all preceding generations, and thus, on the one hand, continues

the traditional acitivity in completely changed circumstances and, on the other, modifies the old circumstances with a completely changed activity. This can be speculatively distorted so that later history is made the goal of earlier history."[29] (Italics added). The Indian Marxist historian forgets that men in some shape had existed before they devised 'forces of production'.

The Marxist conception of history saves it from becoming a system, from becoming 'historicism' or 'economic determinism', guards it against teleology, and prevents it from having any mentally preconceived 'models' which the Indian Marxist historicans so often prattle about. The most important thing to remember, so far as Marxism is concerned, is _to think in accordance with reality_, and then, there is no question of 'system' or 'model'. As Marx and Engels say, "when we conceive things..., _as they really are and happened,_ every profound philosophical problem is resolved... quite simply into an empirical fact."[30] (Italics added). This applies even to the 'philosophical' problems of history and of Indian history as well. And this is what Indian Marxist historians are groping to learn but, only groping, in spite of the claimed 'advanced methods of research'.

V

A naughty knot to be cut in Indian history is periodisation. Time was when Indian history was communally divided into Hindu, Muslim and British periods. Nobody to my knowledge had explicitly suggested the substitution of Christian for British! Anyway, today, Indian history comprises the trial, ancient, medieval and modern periods although there is no general agreement among historians on when each period begins and ends. R.S. Sharma has written a long essay entitled _Stages in Ancient Indian Economy._[31] In this essay ancient India lengthens out from C.2600 B.C. to C. 500 A.D., a short-period of 3000 years. It is not clear whether Sharma meant the seven stages he 'identifies' in ancient India for periodisation or sub-periodisation of ancient Indian history.

In 1954, the Communist Party of India issued an Information Document entitled _Basic Questions of Ancient Indian History_ by a Soviet Indologist called D.A. Suleykin, suggesting periodisation of Indian history according to the social formations. D.D. Kosambi while agreeing with this general principle raised three objections to it. In his own words, a) "Neither in the means of production nor in the stages of social development was there overall homogeneity in the oldest times"; b) "A given ancient document may in general imply a certain form of production, but it is rarely possible to date it... and often impossible to determine its locality"; c) "The disastrous consequences of combining and universalising local traditions are manifested in several ways. The first is that simultaneous events are arranged in a fictitious sequence, thus cracking the very foundations of a chronological structure... A second difficulty is that the meaning of crucial terms is apt to change, or be lost altogether. This is made peculiarly easy by...secrecy...reliance upon memory, (involving) versification and ambiguity."[32] These are formidable and incontrovertible objections. And, the situation got a little more complicated with the publication of Karl A. Wittfogel's _Oriental Despotism_ (1957) which seeks to prove that social development is possible only in 'open' Western societies but not in the countries where _Oriental Despotism_ had always prevailed. Now, the concepts of _Oriental Despotism_ and the social formation called the Asiatic mode of production were freely used by Marx and Engels not only when they were young but even when they were mature. Some indications of what they meant by these terms are scattered in the _Grundrisse,_ in _The Introduction of the Critique of Political Economy, Anti-Dühring,_ in _Capital_ and Marx and Engels' _Correspondence._ But, in the peculiar context of current Indian history, Wittfogel's anti-communist and anti-progress stand did not go well with the Indian Marxist historians. In their effort to counter-act Wittfogel, without any research or study, the Indian Marxist historians have rejected not only Wittfogel's reactionary conclusions but also the concepts of Oriental Despotism and Asiatic Mode of Production.[33] In other words, the baby was thrown away with the dirty linen. Irfan Habib has been crusading against these concepts of Marx and is taking cognizance of the

universal periodisation postulated by Stalin, namely, primitive communism, slavery, feudalism and capitalism.[34] In the meantime, in England and France, there have been lively scholarly discussions and exchanges among Marxists who could isolate Wittfogel's reactionary conclusions from the concept of Asiatic Mode of Production. Eric Hobsbawm contributed to this controversy with his Pre-capitalist Economic Formations.

The crucial issue in the periodisation of Indian history is a knowledge of the social formations before capitalism took root in India. As was shown earlier, although some Indian Marxist historians talk of slavery and feudalism in India, they distinguish these from European slavery and feudalism, thus indirectly admitting that they are not what Marx and Engels specified as slavery and feudalism. In consequence, it would, sometimes, look as though Indian history had moved without any recognisable social formations. Irfan Habib disputes Marx' notion of the Indian village community[35] and the notion of a stagnant selfsufficient social formation, and mistakenly thinks that Marx contradicted his own theory of history.[36]

Kosambi had suggested citation and comparison of ancient literature and "tracing the first mention of social customs, first use of specific techniques, first appearance of particular food-stuffs" besides "archaeological work"[37] as the first step towards the solution of the problem of periodisation. Valuable as these suggestions are, they may, at most, reveal the spatio-temporal sequence of historical events. That is all. But chronology is not by itself periodisation in the Marxist sense. Marxism bases periodisation not so much on time and place as on the mode of production and the consequent social formation. The Indian Marxist historians do not seem to realise this fact fully.

History is not rectilinear evolution of society but a process of continuity and 'leaps', each 'leap' marking the end of one stage and the beginning of another. Each stage has its own social formation as conditioned by the mode of production. The stage may continue for several centuries or millennia. It is not time as such that matters but the social formation. When a country stagnates in a particular social formation, when it cannot develop another social formation, when there is no change from one social formation to another, Marx and Engels tended to say that the country has no history; history, for them, is progression from one social formation to another.[38] It is in this sense that Marx said, "Indian society has no history at all, at least no known history. What we call its history, is but the history of the successive intruders who founded their empires on the passive basis of that unresisting and unchanging society."[39] Such a statement hurts the nationalist sentiment of any Indian. Emotions apart, not even Kosambi, who first raised objection to Marx's formulation, could show any succession of uniquely identifiable social formations as distinguished from production rechniques. Nor was he able to show any qualitative developments and progress in the ideological sphere reflecting a change in the mode of production and exchange.

In order to understand and judge the mode of production and exchange, we must have a thorough knowledge of what was produced, when and how. In other words, what were the specific instruments of production, when were they used and what were the products? Very few historians, Marxist and non-Marxist alike, have paid attention to these problems. Even when they talk of flourishing trade between ancient India and other countries, they never study the nature of the commodities that were dealt in and the mode of their production. The ancient Indian foreign trade seems to have mostly consisted of re-export or export of spices or of exports of luxury goods and indigenous Indian forest products just picked or caught (birds and animals), not so much produced by human labour imparted to nature through some implements of production. The smallness of the volume of commodity production is clearly indicated by the hoards of coin and the congelation of precious metals in the form of jewellery and house-hold utensils. These circumstances make a plausible case for the 'unchanging' self-sufficient 'village community' economy which deserves a more meticulous research than has been done so far.

But Kosambi has argued against Marx by saying that there were extension and quantitative growth in production and that, since "change of quantity ultimately means change of quality,"[40] Indian has had a history of its own. The only snag about this argument is that mere quantita-

tive accretion, when it is not a unity of two essentially struggling opposites or where such opposites are balanced enogh for one not to sublate the other, there is no qualitative development. This is not to say that quantity is an unimportant category.

The importance of quantity can perhaps be illustrated in an almost cyclical pattern of events in Indian history. When, as a result of war or peace, there was extension of agriculture and quantitative growth in the crafts and, as a result, there were the beginnings of growth in internal and external trade, this process would inevitably give rise to either a religious movement like Buddhism or various cults usually led by artisans and traders, propagating thrift, equality and brotherhood - all necessary for trade - and never protesting against the social system as such, or, against the State so long as it promoted agriculture, crafts and trade.

To sum up, periodisation of Indian history offers a lot of difficulties. But until and unless the Indian Marxist historians concentrate their attention on a study of the individual forces and instruments of production and their qualitative and quantitative growth together with the goods produced as also on the mode of exchange, there is no way of defining and determining social formation. Till then, Marxist periodisation will have to be shelved as it is now.

VI

There are two Indian Marxist who have made a beginning with Indian philosophy from a Marxist point of view. D.P. Chattopadhyaya has scholarship and the necessary historical and canonical material to deal with Indian philosophy in a competent manner. His work Lokāyata (1959) has won wide recognition and deservingly so. It is a reconstruction of an ancient school of Indian materialism from the arguments levelled against it by indealist-opponents. In this reconstruction, Chattopadhyaya has made effective use of his knowledge of ancient Indian philosophical and Tantric literature, Indian history and sociology. But, when all is said and done, it must be pointed out that both in Lokāyata and Indian Philosophy (1964), Chattopadhyaya analytically reads too much materialism into Lokāyata and commits the unpardonable mistake of exaggerating the virtues of ancient Indian materialism and of totally denouncing Indian idealist philosophy. One's own modern matérialist inclinations and beliefs should not blind one to the shortcomings of ancient schools of materialism. It must not be presumed that idealism always is retrogressive and materialism always forward-looking. Since Chattopadhyaya does not deal with the historical background and growth of these two systems in Indian philosophy, his treatment both of Indian materialism and of idealism is lop-sided.[41] His generic treatment does not enable the reader to judge the historical role, merits and class orientation of ancient Indian philosophy.

These defects have to some extent been rectified by K. Damodaran's Indian Thought (1967). Damodaran presents a more descriptive than analytical account of Indian philosophical thought from the ancient times to the modern. In spite of repetition, rambling and verbosity, his book contains a lot more information than Chattopadhyaya's Indian Philosophy. But there are a few points of criticism against it. Firstly, he has not come out of the Stalinist classification of social formations, and, consequently, he sees slavery or feudalism or revolts against them everywhere. Secondly, where he has to show in what way a new social formation has come into existence, he merely chants like an incantation the formula: productive forces grew and productive relations changed, without concretely specifying how and what productive forces grew. Probably, this is due to the influence on him of Dange's work on Indian history. Thirdly, he asserts, "Changes in philosophical or religious systems are not mechanical accompaniments of economic and technical (?) changes. They have an independent existence of their own and develop in a relatively autonomous manner and even influence economic and technical changes."[42] (Observe the imprecision of terms like "economic" and "technical" which have been dealt with earlier). In spite of this assertion, he has not shown this inter-connection, continuity, relative independence and development of Indian philosophical thought. Nor has he tried to show clearly how tought has reacted and influenced "economic and technical changes", especially in ancient India.

VII

Strictly speaking, this is not the place for a discussion on sociology but for the fact that some Indian marxist historians have fallen for an untenable sociological theory called 'Sanskritisation and Westernisation'. This theory was propounded by M.N. Srinivas and is being sustained by him and several American researchers. Sanskritisation was originally defined as "the adoption of the Brahminic way of life by a low caste,"[43] while Westernisation meant the adoption of Western values by Indians. Srinivas has thoroughly modified his definition of Sanskritisation in his latest book. Now he defines it as "the process by which a 'low' Hindu caste, or tribal or other group, changes its customs, ritual, ideology and way of life in the direction of a high, and frequently, twice-born caste".[44] The unkind name for this process is 'aping the betters' and, in common parlance, 'social climbing'. The "Brahminic way of life" in the original definition has yielded place to "way of life in the direction of a high, and frequently, 'twice-born' caste". What it boils down to is the process by which a low caste tries to acquire social respectability by following the locally powerful and influential, in short, 'high' caste or group. Now, there is no question of exposure to the values of Sanskrit literature alone.

In the history of any country, this kind of process always takes place whether there happen to be castes or no castes. It is usually denoted by terms like caste or social mobility, classacculturation, social integration and assimilation. But what is peculiar about Srinivas's theory is that it sees in the process a bolstering up of the caste system. Both Sanskritisation and Westernisation, say, in the shape of elections are supposed to have given a fresh lease of life to the caste hierarchy. But the whole of Srinivas's book is replete with field-evidence that the caste hierarchy is breaking down. The low caste does not ape the Brahminic, the erstwhile superior-caste way of life but takes to a way of life led by the politically or economically powerful group irrespective of caste. Therefore, Srinivas now talks of a 'Brahminical model', 'a Kshatriya model', 'a Vaisya model', and 'a Shudra model'. Even in elections, (Westernisation) caste gets breached. For example, every party selects such caste-candidates as are likely to poll the votes of the dominant caste. Inevitably, in this election-fight, the caste votes are split among the caste-candidates on the basis of personal or political affiliations, and, one of the candidates wins, in most cases, because of votes cast by voters belonging to other castes. In other words, a quiet, invisible revolution is taking place in the countryside parallel to what is happening in the industrialised towns and cities. Caste barriers and hierarchy are slowly but steadily dwindling. The outward caste shell remains while its kernell is putrefying. But Srinivas overlooks this parallel process completely.

As Kosambi, who knew something of both history and sociology, points out, "...India shows extra-ordinary dontinuity of culture. The violent breaks known to have occured in the political and theological superstructure have not prevented long survivals of observances that have no sanction in the official Brahmin works, hence can only have originated in the most primitive stages of human society; moreover, the Hindu scriptures, and even more the observances sanctified in practice by brahminism, show adoption of non-brahmin local rites. That is, the process of assimilation was mutual, a peculiar characteristic of India."[45] (Italics added). The concept, Sanskritisation, is, thus, one-sided and conceals the mutual acculturation process. Moreover, there has been, in spite of communalism and riots, similar acculturation between Hindus and Muslims, especially in the North. Srinivas admits this but is not prepared to give up the inadequate concept of Sanskritisation.

Irfan Habib, as a historian knows these things and yet has fallen a prey to Sanskritisation. He writes: "The formulation of the concept of 'Sanskritisation' by M.N. Srinivas is of exceptional value to the historian of modern Indian society. The term denotes the adoption of orthodox practices and customs associated with higher castes by lower ones as modern conditions extend; so that modernisation, (?) as it proceeds, erects obstructions against itself."[46] While Irfan Habib seems to be merely uncritical, Dev Raj Chanana makes the

ludicrous remark, "In fact Sanskritisation itself owes its propagation to Westernisation. Therefore, it may not be possible to postulate a gradation of Sanskritisation-Westernisation here. As regards the present, it will be better to say that Indianisation is at work; by it we mean Westernisation to a large extent in externals and the reassertion of largely Indian values, mingled with the humanitarian values of the West in matters of spirit."[47] These two Marxist historians have quietly forgotten Marxist sociology, capitalism, industrialisation, class-struggle and ideology! Marx also dealt with the process indicated by the ugly double barrel term, Sanskritisation-Westernisation, in his profound statement: "The ideas of the ruling class are in every epoch the ruling ideas: i.e., the class, which is the ruling material force of society, is at the same time its ruling intellectual force."[48] The Indian Marxists should be wary of the "ruling ideas". They should realise that caste mobility blasts the essence of caste, namely, hierarchy; and that material and/or ideological class integration asserts itself, for obvious historical reasons, in the form of caste mobility.

VIII

The Indian Marxist scholars may have their failings as Marxists but not as scholars in their fields. They are by no means inferior to the non-Marxist scholars and they fare better for their Marxist approach. For one thing, they are more critical than others. And for another, they are deeply committed to the society and its progress. They are free from communalist and chauvinist bias and attitudes. They are much more objective and strive to establish social truths as they are rather than as they are conceived.

The Marxist historians are only a few. Yet they have been able to give a new turn and impart a new momentum to historical studies. Generations of students have been inspired by the deep social concern, humanity, scholarly concern for truth that D.P. Mukherjee, Rahul Sankrityayan, M. Habib and Nurul Hasan have brought to bear on historical studies. K.M. Ashraf, a Communist, a humane person, a profound scholar with incomparable humility and warmth, had virtually initiated the documentary study of social and economic history of India three decades ago with his brilliant Life and Conditions of the People of Hindustan (1935). A scholar in Persian, Arabic, Urdu, and Islamic and Hindu literature, he was one of the few authorities on medieval Indian history. But his historical perspective and knowledge extended from prehistory to modern history. With all the historical material that he had been collecting from every conceivable source, he arrived at certain profound conclusions about Indian history, the social formations and periodisation which he would discuss with friends and colleagues as if he were testing the validity of his conclusions before committing them to paper. But for his untimely death, the book he had planned to write would have given a complete reorientation to the study of Indian history. Kosambi's depth, range and historical sense combened with a scientific and critical attitude are all evident in his 'papers' and works of history including Myth and Reality (1962). After his work, any serious study of ancient Indian history will have to be written differently, and written to come upto his standard of scholarship and meticulous care. If any one scholar is collecting historically significant data on economy and social donditions from ancient literature and epographs, it is R.S. Sharma, and the importance of such data can never be over-Emphasised. His Sudras and Dev Raj Chanana's Slavery in Ancient India show in clearest terms the nature of the Indian caste system and are indispensable for any study of this peculiar institution called caste. Irfan Habib's work is so far the only one of its kind and does more than establish the supreme importance of and need for the study of agrarian systems in other periods. Satish Chandra's Parties and Politics at the Mughal Court 1707-1740 throws light from a different angle on the crisis and fall of the Mughal empire and is completely free from the usual communalist twists of interpretation. A.R. Desai, and Bipan Chandra have tried to show the early Indian national leaders in the national perspective and count among the relatively small number of scholars working on the national movement. Some works of the Indian Marxist historian are each a landmark in Indian historical studies and sustain the valid traditions of Indian scholarship with Marxist orientation.

Any scholar in India, Marxist or non-Marxist, faces enormous difficulties in the pursuit of his study and research. There are the problems of time and funds. Even when these are available library and secretarial facilities are insufficient, inefficient, remote and expensive. In regard to research in history, Kosambi has exhaustively summed up the hurdles and hardships.[49] Ancient India has not produced any historian and the literature that has managed to survive till modern times is heavily loaded with interpolations; and, for the rest, the Sanskrit language is so flexible that various meanings can be read into almost any word or sentence. Records of mundane affairs have either not been kept or have been destroyed by human beings, insects and the climate. Epigraphs may tell useful 'legends'. But that is not enough. No systematic archaeological work has been done and, whenever some work is done, the relevant reports take ages to reach the library and the scholars. There are no Indian Gordon Childes or Grahame Clarks either. Ancient Indian history makes exacting demands on the historian. He has to be well versed in Sanskrit, Pali, Prakrit, Persian, Arabic, Urdu, must know palaeography, must have some knowledge of archaeology, anthropology, sociology, ethnography, and economics. Above all else, he must be prepared for hard work. A Marxist historian must, in addition, have a good knowledge of Marxism from primary sources. Kosambi has tried to circumvent some of the difficulties by devising methods of field work amongst semi-tribal groups with a view to unravelling the layers of historical accretions of belief, custom, myth and way of life. This need not be the only method.

History is no longer the art of interpretation but a rigorous science. As in science, it demands cooperative effort with some kind of division of labour. But what Marxists could do is to collaborate on the basis of division of labour without succumbing to its cramping effects. In the meantime, a 'people's history of India' will have to bide its time protestingly.

Notes

1 Also D.D. Kosambi, The Culture and Civilisation of Ancient India, in: Historical Outline, London, 1965. This is a modified version of his ISIH mentioned above.
2 D.D. Kosambi, op.cit., p.12.
3 Ibid., p.1.
4 Ibid., p.10.
5 R.S. Sharma, Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India, Delhi 1959; Indian Feudalism: C.300-1200, Calcutta 1965; Light on Early Indian Society and Economy, 1966.
6 R.S. Sharma, Light on Early Indian Society and Economy, p.18.
7 Ibid., p.24.
8 Ibid., p.28.
9 R.S. Sharma, Sudras in Ancient Idia, p.284.
10 D.R. Chanana, Slavery in Ancient India, New Delhi 1960, p.XIII.
11 S.A. Dange, From Primitive Communism to Slavery, New Delhi 1961, p.XI.
12 I. Habib, India looks at Herself: The Times Literary Supplement, London July 28, 1966.
13 R.S. Sharma, Indian Feudalism C.300-1200, p.2.
14 D.D. Kosambi, Introduction to the Study of Indian History, Bombay 1956, Ch.IX-X pp.275-372.
15 R.S. Sharma, op.cit., p.1.
16 I. Habib, Problems of Historical Writing in India, New Delhi 1963, p.80-81.
17 I. Habib, Marxist Interpretation: Seminar No. 39, New Delhi Nov. 1962.
18 I. Habib, History and Social Change: India International Centre Seminar, New Delhi 1964.

19 Ibid.
20 Bipan Chandra, The Rise and Growth of Economic Nationalism in India 1880-1905, New Delhi 1966.
21 Ibid., p.351.
22 Ibid.
23 See my short review of Bipan Chandra's book in: The Indian Archives, Vol. XVI New Delhi 1967, p.92.
24 For example, Kosambi's ISIH, p.6.
25 Rt. Rev. Robert Caldwell, A Comparative Grammar of the Dravidian or South-Indian Family of Languages, 3rd ed. Madras 1956.
26 The present writer had a number of discussions on this problem with Kosambi who of course was a difficult man to convince. In the end, we were to collaborate on research into the matter as also on another problem of modern Indian history. But Kosambi's untimely death had brought to an end this collaboration even before it began.
27 K. Marx and F. Engels, The German Ideology, Moscow 1964, pp.49-51.
28 Ibid., p.91.
29 Ibid., p.59.
30 Ibid., p.57.
31 R.S. Sharma, Light on Early Indian Society and Economy, p.52.
32 D.D. Kosambi, On a Marxist Approach to Indian Chronology. Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, No. 31.
33 D.D. Kosambi, ISIH, p.10, and also: The Economic Weekly (Bombay) 2nd Nov., 1957, pp.1418-19; see also I. Habib: Enquiry No. 6, Delhi 1963, pp.55-73.
34 I. Habib, Marxist Interpretation, p.34.
35 For example, I. Habib, India Looks at Herself, op.cit.
36 I. Habib, Marxist Interpretation.
37 D.D. Kosambi, On a Marxist Approach to Chronology, op.cit.
38 F. Engels, Anti-Dühring, Moscow p.220.
39 K. Marx, The Future Results of the British Rule in India (1853).
40 D.D. Kosambi, ISIH, p.11.
41 See Kusum Madgavkar's review in: Seminar, No. 64, New Delhi 1964.
42 K. Damodaran, Indian Thought, Bombay 1967, p.3.
43 M.N. Srinivas, Religion and Society Among the Coorgs of South India, London, 1952, p.30.
44 M.N. Srinivas, Social Change in Modern India, Bombay 1966, p.6.
45 D.D. Kosambi, ISIH, p.20.
46 I. Habib, India Looks at Herself, op.cit.
47 Dev Raj Chanana, Economic Weekly, Vol. XIII. No. 9, Bombay, March 4, 1961, p.414.
48 K. Marx and F. Engels, The German Ideology, Moscow 1964, p.60.
49 D.D. Kosambi: ISIH, pp.1-6.

SPRACHWISSENSCHAFT

Linguistics

Suniti Kumar Chatterji

Sanskrit *Govinda*: Old Irish *Boand*

The Sanskrit word *Govinda* is well-known as a name of Viṣṇu particularly of Viṣṇu in his incarnation as Kṛṣṇa, specially in his character as 'the Great Cowherd' (*Gopāla-Kṛṣṇa, Govinda-Kṛṣṇa*). As an epithet of Viṣṇu-Kṛṣṇa, it became one of the most popular names for men in India for the last 2000 years and more.

The simplest interpretation of the name, which is a compound formation, would be as ^{x}*gau* > *go* 'cow' +*vinda* from *vid*, meaning (I) 'to know', and (II) 'to find': he who knows or finds kine'. This would be a good cowherd's name - 'one who knows his cows', or 'one who finds them'. Later on, scholasticism and philosophical elaboration as well as hair-splitting came to interpret the name as that of the Supreme Spirit as Viṣṇu, and taking the first element go in the various senses it developed from Rigvedic times, explained the name as meaning Kṛṣṇaor Viṣṇu 'who finds in himself, or who has entered into the Utterance or Speech (of the Vedas), or Earth (or this Universe), or Cows (i.e. human souls), or Sky (or Heaven), or the Waters (of the Ocean of Dissolution)'. All these interpretations, although a little recondite and far-fetched, were regarded as scholarly, and suited to the dignity or sanctity of the theme (viz., a name of the Divinity and its Incarnation), and were quite satisfying and acceptable among the pious and the orthodox.

Linguistic introspection, however, sought to find out a much simpler explanation of the name. Monier Monier-Williams suggested in his Sanskrit-English Dictionary that *Govinda* might very well be a Prakritised form of a Sanskrit *Gopendra* 'Lord or Master of Cowherds' (*gopa + indra*), which would regularly change to *gov-inda* = *Govinda*. As an epithet of Kṛṣṇa Vāsudeva Vārṣṇeya, the name of *Gopendra* is already found in the *Mahābhārata*, though later on in the 13th century A.D., it is used for Nanda, the foster-father of Kṛṣṇa, who ruled over the Cowherd Folk at Vṛndāvana. This derivation of *Govinda* as a Prakrit formation was possibly Monier-Williams's, and it was accepted by other scholars, like L.D. Barnett, and the lexicographer of Bengali, Haricharan Banerjee.

The first element *go* we have to take in its basic sense of 'cow', and there is no reason, in seeking to arrive at the original or basic meaning, to indulge here in scholasticism and philosophico-mythical speculation. It is with regard to the second element *vinda* that there may be some room for speculation. Pāṇini (very likely to have lived in the 5th century B.C.) already has noted the form *vinda* as an element in compound formations[1], and Kātyāyana's *Vārttika* gives the words *Go-vinda* and *ara-vinda* as examples. Here *vinda* is from the secondary or derivative form of $\sqrt{\text{vid}}$ 'to know', with infixed -*n*- (^{x}*ved-ti* > *vetti* : *vi-n-d-a-ti*), and with the specialised sense of 'to find' in Sanskrit. *Govinda* is explained as *gāṃ vindati yaḥ sa Govindaḥ* 'he who finds (or seeks ? knows ?) the cow (or cows) is *Govinda*'. The other common word *ara-vinda* 'lotus' is explained as *arāṇi (cakrākārāṇi dalāni) vindati (labhate) yat tad aravindam padman* 'that which has got (obtained, found) spokes (i.e. petals shaped like the spokes of a wheel), namely a lotus'. The compound name *Cāru-vinda* occurs twice in the *Hari-vaṃśa*, supplement to the *Mahābhārata*, as the name of a son of Kṛṣṇa. Side by side with *Cāru-vinda*, there is another similar name, *Mitra-vinda*, in both masculine and feminine. It is explained to mean 'acquiring friends'. Monier Monier-Williams has given it as the name of (1) some kind of *Agni* or Fire, (2) a Son of Kṛṣṇa, as in the *Hari-vaṃśa*, (3) a Son of the 12th Manu (*Mārkaṇḍeya Purāṇa*), (4) of a Preceptor (as found in the *Catalogus Catalogorum*); and in its feminine form *Mitra-vindā*, it is the name of (5) a Vedic sacrifice (*iṣṭi*) as in the *Śatapatha Brāhmaṇa* and other works, (6) a Wife of Kṛṣṇa, as in the *Hari-vaṃśa* and other works, and (7) a River in Kuladvīpa, as

in the Bhāgavata Purāṇa. The possible sense of these names, Cāru-vinda and Mitra-vinda, is suggested below, towards the end of this paper. There is another word in Sanskrit, kuruvinda: in the masculine it means: (1) a kind of barley, (2) a fragrant grass, (3) a kind of plant, (4) the bud of a flower, called also kalmāṣa and kuru-bilvaka; in both masculine and neuter, it has the sense of (5) a ruby, and in the neuter only, it means (6) black salt and (7) cinnabar. Excepting for (1) and (5) which are found in Suśruta, the rest are late: the meaning (7) may be an extension of (5). Evidently, the word is connected with the name of the ancient Kuru tribe, whatever vinda might mean. Can the meanings (1) and (5) be explained in this way - 'the white grain', or 'the bright gem', associated with the Kuru people? There is again the word kuruvaka, but this is a corruption of kurabaka, of uncertain origin, meaning 'the red amaranth'. Professor Sumukar Sen and Dr. Rabi Ranjan Chatterji have kindly drawn my attention to the word Mitra-vindā.

We have also the Sanskrit word kuvinda, meaning 'a weaver', but it is of unknown origin, and a variant of this word is kupinda: it may be of non-Aryan origin.

Besides Govinda, which has been registered fairly early in Sanskrit (it is likely to be of Indo-European origin, as we shall see later), there is another word with the element vindú found in the Rig-Veda - go-vindú, occurring only once (RV. IX 96,19), which is explained as meaning 'searching for cows (for milk)', we have besides in the Rig-Veda go-vid several times, which means either 'knowing' or 'acquiring cows': cf. aśva-vid, also found in the Rig-Veda. Go-vid is an epithet of the Pāṇḍava prince Sahadeva, in the Mahābhārata, as he knew cows - was skilled in cattle-lore, just as his elder brother Nakula was skilled in looking after horses. Nala in the Mahābhārata is described as aśva-kovida, and in later Sanskrit texts he has been called aśva-vid, which in the Rig-Veda means 'procuring horses'. (There is the common Sanskrit word bindu 'drop, particle', found in the Atharva-Veda, which is of a different origin and meaning - in later Classical Sanskrit it is frequently written by mistake as vindu. This word we find in the name Upa-bindu, whence the patronymic Aupa-bindavi.)

We have thus the word vinda, not very common though, meaning 'finding, getting, gaining' in a few compounds mainly, which have been noted above. It means also, as an independent word, a particular muhūrta or 'hour of the day', as in the Rāmāyaṇa[2]. Commentators explain the word vinda in this context as 'a special time of the day, when, according to Astrology, something that is lost or stolen during this period of time is recovered speedily'. The Ṭippanī (notes) in Amareśvara Ṭhākura's edition says: asau naṣṭa-dhana-lābha-sūcako muhūrto vindo nāma: vindanty asmin naṣṭam iti yathā-kathañcid vyutpattiḥ 'that hour of the day which indicates recovery of lost wealth is named vinda: during this time, people find out (vindanti) a thing which is lost: this is just some sort of derivation'.

So there is no established or wholly accepted explanation of the word in this sense. The connexion with root vid - vindati 'he obtains, he gets back' is quite reasonable. But can vinda mean the period of the day when everything is clear, when we can see everything, a bright part of the day?

Further, Vinda is a personal name, occurring twice in the Mahābhārata, as the name of a son of Dhṛtarāṣṭra, and as that of a king of Avanti. What would be the meaning of this name, Vinda? Can it mean 'the Finder, the Seeker', or, to put in a flippant manner, 'the Go-getter', or, something else which may be suggested - 'the Knower', or 'the Sage' Can it again mean 'the Seeing One', or 'the Knowing One, the Clear One', or 'the Bright One', taking another semantic extension of the root vid, meaning, in addition to knowing, 'seeing' and 'becoming clear, or bright'?

These meanings of vid are attested from Greek and Latin, and from Celtic (Irish and Welsh) and as well as from Iranian, as it would appear. The root *wid in Indo-European (*wid, *weid, *woid, *wi-n-d) originally signified 'to see', and possibly simultaneously with this sense, 'to know' also. In Greek id-ein, oi-da etc. we have this original sense of 'seeing', as much as in the Latin vid-ere. So too in Baltic and Slavic. In the Germanic

languages, the equivalent forms as in Old English wit, witan, wat < *waita (= Indo-European *woida, whence Sanskrit *waida > veda) expressed the idea of 'knowing' or 'perceiving'. In Celtic, the secondary sense of 'knowing' from 'seeing' was also established: e.g. Old Irish fitir = Middle Welsh gwyr, Middle Breton goar 'he knows', from Indo-European base *weid.

The idea of 'knowing' led to that of 'seeking', 'finding' and 'meeting', and here the formation with the nasal infix *wi-n-d from *wid in Indo-European came in with this specialised or extended meaning. From an Indo-European form *windos (fem. *windā) corresponding to Sanskrit vindah (*vindā), we have the common Celtic word for 'bright, white, fair', which is find (> finn) in Old Irish and gwynn (=winn) feminine gwen (=wen) in Welsh.

This semantic development of Indo-European *windos, *windā is not difficult to trace. Sanskrit vindati (=Indo-European *windeti) means 'to find, to obtain', vinda = 'one who obtains' (or 'one who knows'), as it is explained in the name or epithet Go-vinda. From the idea of 'knowing' or 'acquiring', we can have the sense of 'the object found, or obtained, or seen, or known'. And something 'seen', or 'known' will easily postulate 'a form' or 'shape'. This 'shape' or 'form' can easily be regarded as 'a pleasing form, a pleasing shape', and then 'something good, fine or beautiful, and then 'bright, white, fair'.

The Sanskrit passive form of $\sqrt{}$vid-vidyáte, really 'that which is seen or known', has become the common word to mean 'exists, remains, stays, is' (= asti). We can compare with this the Greek form indalesthai 'to appear', from the same root (*winda).

In the Greek equivalent of root *wid, we have a change or expansion of meaning which is quite à propos. Greek eidō = 'I see', oida 'I see', 'I know', and from this root we have words like eidos 'form, shape, mien, figure > beautiful or handsome form'; eidea = 'idea'; really 'appearance or form'; eidullon 'a little representation or picture, idyl'; eidōlon = 'image, idol'. We have a similar semantic transformation from 'seeing, finding', to something seen or found which has 'a form', and 'a beautiful form' too - something 'fair or bright, or white'.

Sanskrit suc 'to gleam, to shine, to be clear and bright' means also 'to think, i.e. to clarify or make clear by thinking'. We have this Indo-European root, *kuq^{W}, with similar semantic development, for example in Germanic: Indo-European *kuq^{W}is, Sanskrit śucih, 'shining' 'thinking', gave Germanic *xug^{W}iz, whence Old English hyge 'mind, thought', connected with which are the Germanic personal names Hugo, Hugh. Similarly Vedic $\sqrt{}$śudh, śun-dh- means 'to cleanse, to purify', śuddha 'purified', gave in Classical Sanskrit and in Middle Indo-Aryan (prakrit) śodha 'correction, redaction of a text', and in New Indo-Aryan (the Bhashas) śudhāna (as in Bengali) means 'asking', from *śuddhāpanaka, i.e. 'making clear or correct by asking'.

Indo-European *windos, *windā = Sanskrit vínda-, Primitive Celtic *vindos, *vindā became in Goidelic Celtic (as in Old Irish) find, in Brythonic Celtic (Welsh) *winn, gwynn, and meant only 'white, bright, fair, handsome'. In Old Irish the word by itself occurs as an adjective and also as a name for male persons, Find (> Finn), and it is found in compounds. Prof. Myles Dillon of Dublin (in a personal communication dated 10 October 1967) tells me that "Find is common in personal names, thirtyone names containing Find in the Index to O'Brien's Corpus Genealogiarum: Findach, Findod, Findall, Findbarr, Findchad, Findchoem, Findchu, Findétar, Findgall, Findgalach, Findgaire etc. The meanings are not always clear: Find-choem 'fair and gentle', Find-etan 'fair-faced', Find-galach 'fair warrior (?)' Findgaire 'fair-slaying' (?). Find is one of the great Irish gods, probably identical with Lug, the Chief God of the Celts".

The Welsh equivalent, masculine, gwynn (< *windos), feminine, gwen (< *windā), is similarly used as an adjective to mean 'white', and also as a name in Old Welsh legend, and it forms part of compound names as well. We have in Early Welsh a word like gwynnyas (= gwynn+ias) 'white-hot'; and the name of the wife of King Arthur of the British (and West European) legend, Guinevere in English and other Modern European languages, is really Welsh Gwen-hwyfar (or-hwyvar), with variants like Early Middle English Wenhaver, as in

Layamon's Brut: Winlowen, in Early Breton, giving Early French Guinloie, whence Early Italian (c.1106 A.D.) Winlogee (pronounced Winloyé?), and Modern English corruptions like Gaynor and Jennifer, Gwen-hwyfar is explained as 'White Phantom or White Fairy'.

This name, as that of one of the most important characters of medieval European history and romance, is pure Celtic, and this Welsh name has its Irish equivalent in Findabair or Findabhair, daughter of Queen Medb (Modern Irish Meyv) and King Ailill of Connacht (Connaught), prominent personages in the Old Irish hero-saga as in the Táin Bó Cualnge and other works, forming a veritable Old Celtic Iliad, or Mahābhārata, or Volsunga Saga. (Findabair was promised in marriage to the warrior who would be able to kill in single combat the hero Cú-Chullaind, champion of Ulster against Connaught, and she later died because of her unrequited love for a hero of Ulster who was fighting against the forces of her mother Queen Medb, from sorrow and shame. She was promised in marriage to a number of other warriors, if any of them won: this suggests the phantom or fairy character of the maiden). The name Findabair has been explained by Professor Dillon as being from a fuller compound form Find-siabair, 'Bright or White Phantom or Fairy or Spirit', and this would come from an Indo-European form like *windo-seibori: Findabair has been described in Old Irish texts as 'She of the fair eye-brows', and from that sense the source of the word in Indo-European would be *windo-bhrū = Sanskrit *vinda-bhrū, but there are phonetic difficulties for this derivation. We have old Irish names like Find-barr 'Fair-Head' and Barr-find 'Head-fair', barr meaning 'top or head'. In the Arthurian Cycle, there is Myrddin (or Merlin) the Wizard's sister whose name has also the element gwynn - gwen 'white', Gwenddydd (Latinised as Ganieda by Goeffrey of Monmouth).

I am grateful to Professor Myles Dillon for having brought to my notice the Old Irish form of the name of River Boyne which flows through the heart of Ireland west to east through the countries of West Meath and Meath and falls into the Irish Sea. It is an important river featuring in Irish legend and history. The name in Old Irish is Boand [or Boann, genitive Boind]. Professor Dillon writes (in his letter to me dated 10.X.67): "One coincidence always interested me. The river Boyne in Meath was a goddess Boand = *Bou-u̯inda [u̯ = w] (in Primitive Celtic) = Skr. Govinda, which Boehtlingk renders 'Kühe gewissend'. Govinda is most common in proper names. What does it mean?" He further observes: "Incidentally, the Boyne, like the Ganges, has her source in a heavenly lake which is the source of truth, called Segais."

The place of the River-Goddess Boand in Old Irish myth and legend is interesting and important.[3] Boand was a goddess, the wife of Nechtain, and sister of Elcmar, a vassal of Dagda, the chief of the gods (Tuatha Dé Danaan, 'the Divine people of the line of Danu'). When Boand came to stay with her brother Elcmar, the latter was sent away on a task in which he was detained for a year, and during his absence Dagda seduced Boand, and they had a son, Oengus, who was abandoned by his parents, but was brought up by Midir. Later on he was acknowledged by Dagda as his son. Oengus was known as Mac Ind Óc, or 'Son of the Young Ones', i.e. of Dagda and Boand. Oengus came to be the Irish God of Beauty, Love and Youthfulness, and the story of his loving and wooing the fairy maiden Caer in the guise of a swan is one of the most romantic tales of the pre-Christian Celtic world, which has affinities among other Indo-European peoples (e.g. the Vedic story of Purūravas and Urvaśi, and the Germanic [Scandinavian] story of Volund and Alvit, and as a story-motif it is of Indo-European origin. Boand was restored to her husband. How she became connected with the River Boyne as its presiding deity is an interesting story of magic. The River Boyne originated from the magic spring of Segais, which had over it a miraculous hazel-nut tree, the fruits of which brought omniscience to those who would eat it. Only some salmons could partake of these fruits. This well or spring belonged to Boand's husband Nechtain. Once of curiosity Boand violated the sanctity of the spring by coming to the hazel by its side, and the spirit of the spring became angry, and transformed the spring into a mighty river, which carried away Boand. Boand from this association with the river came to be regarded as the goddess of the river. There is a similar story about the origin

of the biggest river in Ireland, the Shannon, which takes its name from a daughter of the gods, Sinand, who trespassed into another holy or magic spring.

This is in the main the story of Boand, the goddess or fairy of the Boyne River. The name, evidently following Old Irish interpretation, has been explained in Anne Ross' book as meaning 'She of the white cows'[4], or 'She of the white cattle'[5]. With the ordinary sense of 'white' in Celtic gwynn and find (< *wind-), this interpreation would be in the line of Celtic tradition.

Old Irish Boand, as Prof. Dillon has indicated, is the Primitive Celtic *Bou-windā, which would be from Indo-European *G^{w}ou-windā, in the feminine. In Sanskrit, we have Govinda in the masculine only, the feminine form being lost or unknown. The Irish cognate shows that Govinda of Sanskrit is most likely of Indo-European origin, although not found in Vedic, where we have, of course an equivalent form govindú.

The strong evidence of Celtic would support the assumption that Indo-European *windo (= Sanskrit vinda-) had already acquired the sense of 'Bright, Fair, White'. This seems to be further supported by at least one personal name, a historical one, with the element vinda-, from Iranian, going back to the 6th century B.C. In the Old Persian Achæmenian inscriptions (Darius, Bisutun, Columns III and IV) occurs the name Vinda-farnā. Herodotos and the Greeks wrote this name as Intaphernēs. In his "Graeco-Persian Names", Alvin H.M. Stonecipher[6] has explained this as being from a participle vinda (t) from root vid 'to find', plus the Old Persian farnah' glory, fortune'. H.W. Bailey has translated it as 'obtaining or possessing riches', and he has noted the similar Avestan form vidat-x^{v}arənah. The Old Persian farnah has its equivalent in Avestan as x^{v}aranah, and they are both derived from Primitive Iranian* hvarnah = Indo-Iranian *svarnah, the expected Old Indo-Aryan (Vedic) form of which would be *svarṇah. The word is connected with Vedic svar, suar, 'light, gleam, glory, fortune, good luck', and sūryaḥ 'Sun', (Indo-European *suwelyos). It is a very living word in Modern Persian as farr, farrah= 'glory, (royal) fortune'.[7]

Vinda-farnah of Old Persian stands beside a number of other names with farnah as their second element, and these are found in Greek authors. Stonecipher in his book[8] has given a full list of them. Preceding farnah, we have compounded names, with the following words - Old Iranian, either Old Persian or Avestan as their first part: Ariopharnēs, with Ariya = 'Aryan'; so Artaphernēs = Old Persian arta-, Avestan aša-, Sanskrit ṛta (the name Ṛtuparṇa in the Nala story in the Mahābhārata may be a Sanskritisation of the Old Persian name *Artafarnah = Sanskrit *Ṛta-svarṇah); Barzabernēs = Avestan baraz 'high' + Old Persian farnah for Avestan x^{v}arənah; Daiphernēs = Avestan dahi 'creation' + farnah; Dātaphernēs, with dāta 'given' from root dā = Sanskrit dā, or dāta 'created' from root *dhē = Sanskrit dhā; Megabernēs, where the first element is a modification of Old Persian and Avestan Baga 'God' = Sanskrit Bhaga; Maiphernēs, with Iranian Mah = 'moon'; Onaphernēs - here the first element would appear to be Iranian (as in the Avestan) vanant- 'winning'; Orophernēs (with a variant Olophernēs) - Oro = Aura, Ahura 'the Supreme Deity'; Saitaphernēs - Avestan šaeta- 'wealth'; Satiphernēs-šiyati 'well-being, happiness'; Tissaphernēs- ci^{r}a-, cissa, 'lineage, family' (the Sanskrit or Vedic equivalent *Citra-svarṇah would mean 'He of bright or many-coloured light or glory'); Phrataphernēs- Old Persian *frāta 'fire' (borrowed in Old Armenian as hrat).

The first element in some of the above names is a verbal form, with a past or present participle base, e.g. in Dataphernēs, Onaphernēs, like Avestan vidat- x^{v}arənah 'one who has obtained glory', and Sanskrit vidad-aśva 'one who has procured horses', vidad-vasu 'Obtaining wealth', bharad-vāja 'carrying off food, or booty', jamad-agni 'Eating fire, or Moving Fire', Old Persian dāraya-va(h)uš = Sanskrit *dhārayad-vasuḥ 'he who holds wealth'. But would it not be more reasonable to explain vinda as a noun (or adjectival) formation, and to accept it in the sense it is used in Celtic, which in all likelihood may go to Indo-European times? Vinda-farnah, Indo-Iranien *Vinda-svarnah, Primitive Iranian *Vinda-hvarnah, from Indo-European * Windo-swelnos, would mean 'He of bright or white glory or

light'. This would fall in line with similar names like *Arta-farnah 'Truth-glory' *Ariya-farnah 'Aryan-glory', *Baga-farnah 'Glory of God, God-like in Glory', *Mah-farnah 'Moon-Glory', *Siyati-farnah 'Happiness Glory', *Ahura-farnah 'Glory of the Supreme', etc. Through the strong analogy of the Celtic sense of *windo, vinda = 'White, Bright', we may be permitted to interpret the Sanskrit name Vinda to mean 'Bright, White, Glorious', and Cāru-vinda as 'Of Beautiful Brightness, Fair and Bright or White', ara-vinda as 'Fair or beautiful with petals like spokes', and Mitra-vinda- as 'Sun-Bright, Glorious as the Sun' or as 'Friend-Bright, Glorious with Friends'. Go-vinda may thus have an additional interpretation or nuance, on the special analogy of its Indo-European source *G^{w}ou-windos, with its Celtic (Old Irish) equivalent Boand, 'He who is fair or beautiful because of his cows', or 'He who has white cows', side by side with the commonly accepted sense of 'He who knows or possesses cows'.

There are common inheritances in the society and way of life in the Heroic Age of all the ancient Indo-European peoples, like the Aryans of India, the Iranians, the Hellenes, the Romans and other Italic peoples, the Celts, the Germans, the Balts, the Slavs, the Tokharians and others, over and above the Indo-European speech in its various ramifications. There are besides a number of points of a special character where the ancient Indo-Aryan (Hindu) and the Celtic (Old Irish) heroic worlds coincide and show an astonishing agreement, being but fragments or continuations of the same Primitive Indo-European world. In this connexion, mention must be made of two very informative and suggestive papers by Professor Myles Dillon[9]. It will consequently be not too much to assume that Govinda and Boand, both going back to the same Indo-European word, and standing for the same original concept, might have the same sense, either obsolescent or obsolete, or current, in India and Ireland.

In any case, the equation Govinda : Boand is intriguing, and is fraught with interesting problems, not insuperable though, in Indo-European semasiology.

Notes

1 Aṣṭādhyāyī, III, 1, 138.
2 Rāmāyaṇa, III, 68, 16, in the Vaṅga-vasi edition of Pañcānana Tarkaratna, p. 535, and III, 75, 16 in Gauḍīya Recension of Amareśvara Ṭhākura, p. 2826.
3 For her story, scattered references are found in Charles Squire's Celtic Myth and Legend, London. The Grasham Publishing Company, no date; T.W. Rolleston: Myths and Legends of the Celtic Race, London 1912; L.H. Gray and G.F. Moore, Mythology of all Races, Vol. II, Celtic and Slavic, Boston 1918, Celtic by J. Arnott Macculloch; M. Dillon, Early Irish Literature, Chicago University Press 1958; and A. Ross, Pagan Celtic Britain, London - New York 1967: I am indebted to my friend Dr. Mahadeva Saha for drawing my attention to this last book, which has some important references to Boand).
4 A. Ross, op.cit., p.219.
5 A. Ross, op.cit., p.307.
6 Alvin H.M. Stonecipher, Graeco-Persian Names, New York, Cincinnati and Chicago 1918.
7 See H.W. Bailey's discussion of this word in his Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books, Oxford 1943.
8 Stonecipher, op.cit.
9 M. Dillon, The Archaisms of Irish Tradition, in the Proceedings of the British Academy, London, Vol. XXXIII, 1947, pp.245-264; Celt and Hindu, in the Vishveshvaranand Indological Journal, Autumn Equinox Number, September 1963 (Vishveshvaranand Vedic Research Institute, Sadhu Ashram, Hoshiarpur, East Panjab), pp.203-223.

Umakant P. Shah

A Note on Aiḍūka

The word Aiḍūka is explained in the Amarakośa as bhittiḥ -strī-kuḍyam-eḍūkam yad-antar-nyastakīkasam (Amara. 2,2.4), i.e. a Kuḍya which has bone deposited in its interior. The word is known to Mahābhārata, Āraṇyakaparvan, Adh. 188 (cr. ed.). K.P. Jayaswal, in his "History of India" (150 A.D. to 350 A.D.), referring to the Mahābhārata passage, explained it as a Buddhist Stupa[1]. Monier-Williams equated Aiḍūka with Eḍūka and explained it as a building constructed of or enclosing rubbish or bones, or hard substances resembling bones; a Buddhist shrine (filled with relics)[2].

Viṣṇudharmottara, Khaṇḍa III, Adh. 84[3], devotes a whole chapter to Aiḍūka. Priyabala Shah discussing Aiḍūka occurring in Viṣṇudharmottara, showed that, according to the above text, Aiḍūka was "a Brahmanical structure of Worship"[4].

Priyabala Shah referred to the Śatapatha Brāhmana passage (K.XIII. Ad. 8. B. 1, SBE., Vol. 44, pp.421 ff.) referring to round smaśānas or Āsuryāḥ Prācyāḥ with the remains placed in a basin or Camū (inside the tumulus or sepulchral mound) and the Daivya smaśānas, four-cornered in shape, with the remains placed on the ground. She says: "Viṣṇudharmottara gives as the basis of Aiḍūka a Bhadrapītha which is also four-cornered. Thus the basic identity of this form with Daiva smaśāna is quite clear"[5]. She tries to trace the word to the Vedic root √vid, to praise or worship "Aiḍūka can be grammatically explained as id stutau ulukādayaśca (U.4.41) iti sādhu / eḍukasva idam iti aiḍūkam"[6]. V.S. Agrawala, regards Aiḍūka as "an old Prakrit word for terrace derived from Elūka or Eḍūka meaning 'raised terrace'[7].

The word Aiḍūka in the sense of a Buddhist Stūpa is also found in the Buddhist Mahāvastu (II. 486.5) as already noted by Priyabala Shah.

It seems that at a very early state Aiḍūka was used both for Buddhist and for Brahmanical sepulchral or relic mounds or structures and that the Mahābhārata passage[8] showing aversion to Aiḍūkas obviously refers to growing popularity of a large number of non-Brahmanical, mainly Buddhist, relic and votive stūpas as against the images of deities in worship.

Later on, in her English introduction and notes etc. to her edition of the Viṣṇudharmottara[9], Priyabala Shah, said that even though Aiḍa is found in several senses in Vedic literature (e.g. Vājasenyi Samhitā, 15.7 wherein Aiḍa means anything that refreshes or strengthens, also found in this sense in the Tāṇḍyamahābrāhmana, 10,12.4), in these senses it is connected with the word Iḍā and that "we must hesitate to take it (i.e. Aiḍūka) as a word of Vedic Sanskrit"[10]. Quoting Amarakośa (2.2.4)[11], Hemachandra's Abhidhāna-cintāmaṇi[12], and the commentaries of Kṣīrasvāmī[13] and Maheśvara[14] on Amarakośa, she said, "From the above ... we gather that the word Eḍūka was used for a wall or a structure which contains bones. I have not been able to find this root eḍ in Sanskrit Dhātupāṭhas. It is however found in early Prakrit words like Bhagavatīsūtra, Rāyapaseṇaiya, etc. ... in the sense of to put away, to abondon etc. So eḍūka is something in which bones are put away". According to Priyabala Shah, the original meaning of the word Aiḍūka has something to do with cremation, and Aiḍūka "must have been a sort of shrine holding sacred relics in the form of bones".

Referring to the word eluga or eluva, used in early Prakrit literature, in the sense of 'threshold' or 'a wood under a door-frame', she connected it with 'elu', a kind of tree.

In Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary[15], Edgerton mentions eluka and regards it as equivalent to Ardha-Magadhi eluva = threshold of a door, and compares it with Pali elaka. Another meaning, based on a Mahāvastu passage (MV. ii.486.5) and the Mahābhārata

(dr.ed.), 3.188.64-66, given by Edgerton, is 'monument for containing the ashes of a dead person'. The MV.passage quoted by him uses the word eluka (or elūka)[16]. Priyabala Shah regards eḍūka as a Deśya word later sanskritised, which originally meant "a structure containing bone relics"[17]. According to her, "The Pali word eluka which stands for the Prakrit eluya or eluka and Sanskrit eḍūka is probably a non-Indo-Aryan word".

Helmer Smith pointed out, in a letter to Priyabala Shah, "if searching for roots, we may as well think of Canarese eḷ, to stand up, to rise". Priyabala Shah quoting Helmer Smith thought that "the original word for eluka and eḍūka is connected with this root"[18].

In the Seminar on Indian Temple Architecture, held at Banaras in November, 1967 (under the auspices of the American Academy of Benaras), K.G. Krishnan read a paper on "Architectural Terms in South Indian Temple Inscriptions". A term 'Eḍuttukkaṭṭi (with tiru°)' found in an south Indian Inscription no. 200 of 1941, and dated in 1211 A.D., as also in another inscription, no. 184 of 1940, dated in 1225 A.D., was explained by Krishnan as meaning 'a wall', derived from a root √eḍu, to raise up, to file up.

During discussion the present writer suggested that 'Aiḍūka' occuring in the Viṣṇudharmottara[19] might have been derived from some such Dravidian root. Dr. Krishnan further kindly pointed out to me that there is a root √iḍu, to lay at rest, to bury, and a word iḍu-kāḍu in the sense of a burial-ground.

Now, it is interesting to note that, in the Kannada language √īḍu is used in the sense of putting, placing, throwing etc.[20] I was further surprised to find the word eḍūka itself explained by Kittel as "A bulding or wall enclosing bones; a building constructed of rubbish, bones, etc."[21] Also there is a Kannada word Aiḍūka, used in the same sense[22].

This eḍūka is possibly derived from √eḍu or √ēḍu or √eṟu. Burrow and Emeneau have noted under Tamil √eṟu, to rise, ascend, words like eṟuppu, to cause or help to rise, to erect (a building) etc., also √eṭu, to build (as a wall), and Malayalam eṟuka, to rise, be high, eṭukka = become raised, visible, prominent[23].

Of course there are also a Tamil root √iṭu, to deposit, etc., a Telugu √iḍu, to place, and roots ot corresponding sense in Kannada, Kota, Toda, Tulu, Telugu, Kolami etc. noted by Burrow and Emeneau[24].

Burrow and Emeneau have further noted Kanarese elu, Malayalam ellu, Tulu elu, etc. in the sense of "bone", and have compared with them the Sanskrit eḍūka and the BHS elūka[25].

From the above it will be quite obvious that eduka, eḍūka, eluka or elūka, or Aiḍūka are words of Dravidian origin. Since l, ḷ, ḍ, ṛ are interchangeable phonetically, there existed a certain confusion regarding eluka or elūka and eḍūka and we need not always treat them as separate words. The sense of bone of 'el' and of piling up or building (cf. Sanskrit citi-cayana and Caitya from √ci) of √eḍ could have been combined in elūka-eḍūka, also the sense of √iḍu, to lay at rest or to bury, could have influenced this meaning. It is interesting to note that the Viṣṇudharmottara and the Mahābhārata use the word Aiḍūka and not Eḍūka.[26]

Since the Viṣṇudharmottara describes an Aiḍūka of Śaiva association, and because Śiva-Rudra is probably later incorporated in Vedic Brahmanical Pantheon, the non-Aryan, non-Vedic- Non-Brahmanical and Buddhist relic structures were possibly known as Aiḍūkas or Eḍūkas and were derived in the Mahābhārata passage.

Notes

1 K.P. Jayaswal, History of India, 150 A.D. to 350 A.D., Lahore 1933, p.47.
2 M. Monier-Williams, Sanskrit English Dictionary, Oxford, Reprinted edition, 1956, pp.231 and 233 and also cf. p.733.

3 Viṣṇudharmottara-Purāṇa, Third khaṇḍa, Gaekwad's Oriental Series, no. 130, Baroda 1958, Adh. 84, pp.220-221.
4 P. Shah, Aiḍūka, in: Journal of the Oriental Institute, Vol. I, pp.278-85.
5 P. Shah, op.cit., JOI, Vol. I, p.280.
6 Ibid., p.280.
7 As mentioned by P. Shah, ibid., p.280. She has not given the reference to Agrawala's published interpretation.
8 Edūkān pūjayiṣyanti varjayiṣyanti devatāḥ /
Śūdraḥ paricariṣyanti na dvijān yugasamkṣaye // 64 //
Āśrameṣu maharṣīṇām bhrāhmaṇāvasatheṣu ca /
Devasthānesu caityeṣu nāgānām - ālayesu ca // 65 //
Edūka-cinhā pṛthivī na devagṛha-bhūṣitā / 66 /
- Mahābhārata, Āraṇyakaparvan (critical edition), chp. 188, vv. 64-66, pp.660-61.
9 Viṣṇudharmottara-Purāṇa, Third khaṇḍa, Vol. II, G.O.S., no. 137, Baroda 1961, pp.168ff.
10 Ibid., p.171.
11 Also cf.: - Ruḍye - ntarhitāsthini / eḍūkaiḍūke auḍūpam / - śabdaratnākara, 4.43.
12 Compare: Kuḍyam bhittih tad-edūkam-antar-nihita-kīkasam - Abhidhana-Cintāmaṇi 4.69.
Hemacandra in his Vṛtti (gloss) on above, derives it from $\sqrt{\text{eḍ}}$,
tat kuḍyam antarnihitāsthi, eḍyati eḍūkam,
"śambūka śāmbūka" // Uṇā.61 // ityūke nipatyate // 4.69 /*/
13 Kṣīrasvāmī, in his commentary on amarakośa, also derives it from $\sqrt{\text{eḍ}}$, tat kūḍyam - antarnyastāsthi, eḍyata edūkam/.
14 Maheśvara, in his comm. on Amarakośa, says: tat kuḍyam - antarnyasta-kīkasam ced - eḍka - samjñam .... antarnyastāni kīkasāni asthīni dārḍhyārtham yatra tat kīkasam kaṭhina-dra-vyasyopalakṣanam/.
15 F. Edgerton: Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary, New Haven 1953, Vol. I, p.157.
16 Commenting on this P. Shah writes:
"So we must dinstinguish between eluka which is related to eluya and elūka which is related to eḍūka. From the quotation tatra ca elukadvāre etc. (BHS, Dict., p.157) it appears that the Buddhist eluka might have been a threshold where bones of laymen might have been interred. ..." Viṣṇudharmottara-Purāṇa, op.cit., Vol. II, G.O.S. no. 137, pp.171-72.
17 P. Shah, Viṣṇudharmottara-Purāṇa, op.cit., Vol. II, p.172.
18 Ibid., p.173.
19 Viṣṇudharmottara, Khaṇḍa III, chp. 84, p.220 (G.O.S., no. 130).
20 Rev. A. Kittel: A Kannada-English Dictionary, Manglore 1894, p.206.
21 Kittel, ibid., p.290.
22 Ibid., p.295.
23 T. Burrow and M.B. Emeneau, Dravidian Etymological Dictionary, Oxford 1961, p.63, under no. 723; also see p.67, no. 776 under Tamil eru.
24 Ibid., p.33, under no. 375.
25 Ibid., p.63, no. 714.
26 In his letter dated 22-5-1968, Dr. K.G. Krishnan, had kindly sent me the following more information: The etymological meaning of the word 'eḍu' as I told you then, is 'to raise'. In its application to buildings, anything raised from the ground is said to have been built. Thus it has come to be used in referring to the act of construction (South Indian Inscriptions, Vol. XIII, no. 51, line 3; no. 54, line 2; no. 98, line 2). The references are too many. In two other references (South Indian Inscriptions, Vol. XIII, no. 76, line 8; no. 164, line 8) the word eḻundaruluvitta i.e. 'caused to be constructed' is used in the place of eḍuppitta. The interchange of ḻ, ḷ is typical

Dravidian. To that extent the derivation of eduka or aiḍuka from eḍu or eḷu appears to be very likely. These terms, it may be noted, are used mostly in causal form."

I am very thankful to Dr. Krishnan for the references kindly supplied by him.

Margot Hälsig

Die Darstellung der resultativen Aktionsart der finitiven Sphäre[1] im modernen Literaturhindi

Das Problem der Darstellung von Aktionsarten[2] im modernen Literaturhindi wurde zuerst von S. Lienhard[3] aufgeworfen, der in seiner Untersuchung auch die resultative Aktionsart der finitiven Sphäre nennt, die aber bei ihm im Gegensatz zu allen anderen ohne Bezeichnung, als Aktionsart 6 beim Perfekt und Aktionsart 5 beim Plusquamperperfekt aufgeführt wird. Lienhard umreißt nur kurz ihre Bedeutung und übersieht außerdem dadurch, daß er seine ganze Untersuchung in bezug auf die im Hindi vorhandenen finiten Verbformen gesetzt hat, vieledieser Aktionsarteigenen Merkmale und kommt teilweise auch zu irrtümlichen Schlußfolgerungen.

Die resultative Aktionsart der finitiven Sphäre bezeichnet einen Zustand, der sich aus einer vorhergehenden Handlung des Agens ergeben hat. Die Handlung des Agens ist vollzogen, das Ziel erreicht und das Hauptaugenmerk liegt nun auf dem Handlungsabschluß, mehr noch auf dem dahinter liegenden, erreichten Zustand, wenn auch die vorhergegangene Phase des Ablaufs der Handlung perzeptiv vorhanden ist.[4]

Während im Deutschen z. B. nicht für jede Aktionsart charakteristische äußerliche Merkmale festgelegt werden können, hat das Hindi mit Hilfe von verbalen und syntaktischen Zusammensetzungen den Aktionsarten ihr eigenes Gesicht gegeben, wie das auch bei der resultativen Aktionsart der finitiven Sphäre der Fall ist.

Die resultative Aktionsart der finitiven Sphäre wird im Hindi mit Hilfe des zusammengesetzten perfektiven Partizips in der Funktion eines Prädikativums und der Kopula honā "sein" gebildet. Diese syntaktische Konstruktion liegt der resultativen Aktionsart zugrunde, doch hat sie sich bereits darüber hinaus entwickelt und verhält sich teilweise wie eine finite Verbform, wie z. B. der Gebrauch der Ergativkonstruktion mit ihr beweist.

Obwohl die resultative Aktionsart als solche zu den neuesten analytischen Bildungen des Hindi gehört, ist sie jedoch bereits so weit verbreitet, daß sie auch in der Umgangssprache häufig anzutreffen ist. Als Beispiel diene hier die Antwort, die man im Bus, Kino usw. erhält, wenn ein Platz bereits besetzt ist: idhar koī baiṭhā huā hai! "Hier sitzt jemand!", wobei die Kopulaform hai oft weggelassen wird: idhar koī baiṭhā huā!

1. Die syntaktische Konstruktion der resultativen Aktionsart der finitiven Sphäre

Lienhard führt diese Aktionsart zuerst unter der Bezeichnung "Aktionsart 6" unter dem Abschnitt 4.a. "Perfekt und Aktionsartenbildung beim Perfekt"[5] an. Schon allein aus dieser Tatsache wird ersichtlich, daß er dieser Aktionsart die syntaktische Gruppierung eines Prädikativums, gebildet aus dem einfachen präteritalen Partizip, und der Kopula honā "sein" im Perfekt zugrundelegt, denn die Perfektform des Verbs honā muß unbedingt das präteritale Partizip huā enthalten. Das zweite und letzte Mal führt er sie unter dem Abschnitt 4.b. "Plusquamperfekt und Aktionsartenbildung beim Plusquamperfekt"[6] als "Aktionsart 5" auf. Da das Plusquamperfekt des Verbs honā auch das präteritale Partizip huā enthält, bezieht Lienhard also auch hier huā auf das Tempus der Kopula. Diese Annahme Lienhards beruht auf einem Irrtum, der sich leicht widerlegen läßt. Im Hindi werden semantisch und morphologisch zusammengehörende Wortgruppen im allgemeinen im Satz nicht getrennt. Da bei allen möglichen Trennungen der zur resultativen Aktionsart gehörenden Komponenten huā fast immer zum Partizip gezogen wird, muß also hier eine Gruppierung von zusammengesetztem perfektivem Partizip in der Funktion eines Prädikativums und der Kopula honā "sein" vorliegen.[7] Die Tempora, die Lienhard als Perfekt und Plusquamperfekt ansieht, sind dann in Wirklichkeit Präsens und Imperfekt.[8]

Als erster Beweis ist die Nebenordnung des partizipialen Prädikativums mit einem adjektivischen Prädikativum anzuführen. Letzteres wird stets nachdem partizipialen Prädikativum, unmittelbar vor die Kopula gesetzt:

carls smith kī ā̃khẽ sūjī huī aur lāl thī̃ aur uskā malin mukh dekhkar merā hṛday wijayollās se bhar uṭhā. I, S.38[9]
"Die Augen von Charles Smith waren geschwollen und rot, und beim Anblick seines trüben Gesichts füllte sich mein Herz mit Triumph."

himu kāpati kālīpūjākarke ādhī rāt gaye ghar lautā thā. wah behad thakā huā aur bhūkhā thā. XXV, 5.9.1964, S.14
"Himus Mann kam, nachdem er Kālīpūjā verrichtet hatte, spät nachts nach Hause. Er war grenzenlos müde und hungrig."

Einen zweiten Beweis stellt die veränderte Wortfolge im Satz dar, die emphatischen Zwecken dient. Auch in diesem Beispiel steht huā nicht bei der Kopula:

suwanś kī baṛī bhābhī bolī - tājmanī! ab bolī? hai na lekin lagā huā? XIV, S.256
"Suwanśs ältere Schwägerin sagte: 'Tājmanī! Sprichst du jetzt? Ist nicht ein Aber dabei?'"

Den dritten Beweis liefert die Anfügung von Partikeln an das zusammengesetzte perfektive Partizip. Bis auf eine Ausnahme stehen die Partikeln zwischen dem zusammengesetzten Partizip und der Kopula. Besonders wichtig ist die Stellung der Partikel -sā, die nur hinter eine semantische Einheit gesetzt wird:

gāṛhe kī lāl sāṛī jise wah ghuṭnõ se moṛkar kamar mẽ bā̃dhe hue thī, uske halke śarīr par kuch ladī huī-sī thī, aur use prauṛhtā kī garimā de rahī thī. X, S.17
"Die rote Sāṛī aus grobem Stoff, die sie von den Knien an hochgeschlagen und am Gürtel festgebunden hatte, schien für ihren leichten Körper etwas zu schwer zu sein und gab ihr ein erwachsenes Aussehen."

sūraj gahrī nīnd mẽ thā. sardī ke kāraṇ ghuṭne sameṭe sikuṛā huā bhī thā. XIX, S.32
"Sūraj schlief fest. Vor Kälte hatte er die Knie angezogen, sogar eingerollt."

Auch die Negationspartikel nahī̃ fügt huā dem Partizip und nicht der Kopula[10] zu:

wah swayam kisī mẽ uljhā huā nahī̃ thā. use lagtā thā jaise wah kewal darśak ho. XXVI, 26.7.1964, S.23
"Er war selbst an niemandem interessiert. Es kam ihm vor, als sei er nur ein Zuschauer."

Nur die emphatische Partikel hī trennt huā manchmal vom Partizip. Dies muß jedoch nicht beweisen, daß huā zur Tempusform der Kopula honā gehört. Es kann damit erklärt werden, daß hī an das bedeutungstragende Element des zusammengesetzten perfektiven Partizips tritt, um dieses besonders hervorzuheben, da hī ja gerade die Bedeutung eines Wortes als besonders wichtig gegenüber den anderen im Satz unterstreicht:

usne wah citra hī khī̃ckar apne sāmne le liyā thā. us samay wah us mẽ aṭkā hī huā thā, use banā nahī̃ rahā thā. VIII, S.148
"Er hatte das Bild zu sich herangezogen. In jenem Augenblick war er in es versunken und nicht dabei, daran zu arbeiten."

Als vierter Beweis kann noch angeführt werden, daß Lienhard sich selbst widerspricht, wenn er feststellt, daß diese Aktionsart, die seiner Ansicht nach nur beim Perfekt und Plusquamperfekt vorkommt, in diesen Tempora Gegenwarts- bzw. Vergangenheitsbedeutung hat.[11]

2. Zur Frage der Tempora, in denen die resultative Aktionsart der finitiven Sphäre vorkommt

In der Untersuchung von Lienhard kommt die resultative Aktionsart der finitiven Sphäre nur im Perfekt und Plusquamperfekt vor, was, wie bereits festgestellt, auf einem Irrtum beruht, denn die von Lienhard dargestellten Tempora sind in Wirklichkeit das Präsens und das Imperfekt. Lienhard irrt aber wiederum, wenn er meint, daß diese Aktionsart nur in diesen beiden Tempora vorkommt.[12] Präsens und Imperfekt sind nur die häufigsten Zeiten, in denen die resultative Aktionsart der finitiven Sphäre auftritt, doch kann sie ebenfalls im Futurum stehen und auch den Modus wechseln, indem sie den Indikativ mit dem Konjunktiv oder dem Konditional vertauscht. Sie kommt jedoch zweifellos nur in den Tempora vor, die nicht mit dem einfachen präteritalen Partizip gebildet werden. Die resultative Aktionsart der finitiven Sphäre konnte in folgenden Tempora und Modi festgestellt werden: im einfachen Präsens, im zusammengesetzten Präsens[13], im Imperfekt, im Futurum I, im Konjunktiv I und im Konditional I.

Im einfachen Präsens des Indikativs gibt diese Aktionsart den Zustand an, in dem sich das Subjekt im gegenwärtigen Augenblick befindet:

pās mẽ sammelan ke adhyakṣ ḍā. nagendra baiṭhe hue haĩ. XXVIII, 24.1.1964, S.1
"Neben ihm sitzt der Vorsitzende der Versammlung, Dr. Nagendra."

Im zusammengesetzten Präsens gibt die resultative Aktionsart an, in welchem Zustand sich das Subjekt zu befinden pflegt:

unkī dṛṣṭi lajaī huī hotī hai. III, S.35
"Ihr Blick pflegt schüchtern zu sein."

Im Imperfekt bezeichnet sie den Zustand, in dem sich das Subjekt irgendwann in der Vergangenheit befunden hat:

bholā bahut ghabrāyā huā thā. V, S.113
"Bholā war sehr erregt."

Im Futurum I charakterisiert sie den Zustand, in dem sich das Subjekt befinden wird, oder, wenn mit Hilfe des Futurs I eine Annahme ausgedrückt werden soll, befinden könnte oder müßte:

kharādī huī lambī gardan se anumān hotā thā yuwtī kā śarīr talwār ke samān sutā huā hogā. XXII, S.80
"Der gedrechselteHals ließdarauf schließen, daß der Körper des Mädchens geschmeidig wie ein Schwert sein mußte."

Im Konjunktiv I bezeichnet sie einen irrealen, erwünschten oder gedachten Zustand, in dem sich das Subjekt befinden könnte:

agar koī wyakti apne do-cār lākh rupae phū̃kne hī par tulā huā ho, to merā kyā bas! X, S.234
"Was kann ich tun, wenn sich jemand vorgenommen hat, einige hunderttausend Rupien zu vergeuden?"

Im Konditional I gibt sie einen Zustand an, in dem sich das Subjekt unter bestimmten Bedingungen befinden könnte oder müßte:

wah din-bhar ṭikaṭ, kārḍ aur lifāfe becne ke lie wiwaś thā, jabki wah kahī̃ āī. e. es. āfīsar ke pad par baiṭhā huā hotā... I, S. 84
"Er war gezwungen, den ganzen Tag über Briefmarken, Postkarten und Umschläge zu verkaufen, wo er doch irgendwo als Beamter der Indischen Akademie der Wissenschaften hätte sitzen können."

In ihrer Funktion als Anzeigerin eines zu einer bestimmten Zeit andauernden Zustandes nähert sich die resultative Aktionsart der finitiven Sphäre den durativen Tempora. Im Gegensatz zu diesen charakterisiert sie einen im gegebenen Augenblick andauernden Zustand, während die durativen Tempora einen andauernden Vorgang bezeichnen. Ein weiterer Unterschied liegt darin, daß bei der resultativen Aktionsart ein abgeschlossener Vorgang vorausgegangen ist, während die durativen Tempora den Vorgang als noch andauernd darstellen. Diese feinen Unterschiede verwischen sich jedoch manchmal so weit, daß in bestimmten Situationen der Gebrauch sowohl eines durativen Tempus als auch der resultativen Aktionsart möglich ist, weshalb sie nebeneinander in einem Satz oder auch in einer Satzverbindung auftreten können:

jis anna kī ek mutthī ke liye kaṅkāl samūh trāhi-trāhi kar rahā thā, wah seṭhjī ke koṭhõ mẽ bharā huā aur 'tezī' kī pratīkṣā kar rahā thā. XVII, S.27
"Das Getreide, um dessentwillen die ausgezehrten Volksmassen nach Hilfe riefen, lagerte in den Speichern des Seṭhs und wartete auf ein schnelles Anziehen der Preise."

maṅgal kā cehrā tamtamā rahā thā uske dā̃t bhiñce hue the. XX, S.11
"Māngals Gesicht rötete sich, seine Zähne knirschten."

3. Intransitive Verben in der resultativen Aktionsart der finitiven Sphäre

Treten intransitive Verben in der resultativen Aktionsart der finitiven Sphäre auf, dann ist das Agens des Handlungsvollzugs und des daraufhin erreichten Zustandes stets das Subjekt des Satzes, mit dem das gesamte Prädikat in Genus, Kasus und Numerus übereinstimmt.

Auf Grund ihrer Funktionsbestimmung ist der Gebrauch der resultativen Aktionsart der finitiven Sphäre bei den Verben besonders häufig, die von Natur aus einen Zustand bezeichnen oder deren Tätigkeit einen Zustand herbeiführen muß, außerdem bei Verben, die eine Bewegung bezeichnen, einen Seelenzustand darstellen und die eine passivische Bedeutung haben.

Die Zahl der Zustandsverben ist groß. Die wichtigsten von ihnen, mit denen diese Aktionsart häufig auftritt, sind folgende: parnā "liegen, sich befinden", leṭnā "liegen", chānā "bedeckt sein, liegen, herrschen"[14], sonā "schlafen", jagnā "wach sein", baiṭhnā "sitzen", phailnā "sich ausbreiten", thaknā "ermüden", par tulnā "auf etwas aus ein, es auf etwas abgesehen haben", ubharnā "schwellen", uṭhnā "sich erheben, aufstehen", bhīgnā "feucht werden", jakarnā "erstarren", jhuknā "sich beugen", racnā "sich schmükken", ṭiknā "ruhen auf", basnā "sich niederlassen, wohnen", thaharnā "bleiben, haltmachen", pahũcnā "erreichen", ḍūbnā "versinken", jalnā "brennen", usw.:

makān ke pichwāṛe phulwāṛī mẽ moṛhe paṛe hue the. I, S.26
"Im Garten hinter dem Hause befanden sich Rohrstühle."

ek din rāmū khaṭole par leṭā huā thā. X, S.348
"Eines Tages lag Ramu auf dem Bettchen."

pū̃ch mẽ 27 akṭūbar se andhakār chāyā huā hai. XXVII, 28.1.64, S.1
"In Pū̃ch herrscht seit dem 27. Oktober Finsternis."

mā̃ine socā - 'līlā jab baṛe sukh mẽ śāntipūrwak soī huī hai, tab kyõ mere man mẽ uske lie karuṇmay wednā jāgrit ho rahī hai?' V, S.110
"Ich dachte: 'Warum erwacht in mir ein mitleidiges Wehgefühl zu Līlā, wenn sie glücklich und friedlich schläft?'"

mīt bhī jagā huā hai. XIV, S.260
"Auch Mīt ist wach."

parantu ek din ham usī ke makān par baiṭhe hue the. XVII, S. 11
"Aber eines Tages saßen wir in seinem Hause."

coprāsī xabar lāyā ki dhobiyõ ke muhalle mẽ cecak phailī huī hai. XXIII, S. 29
"Der Schuldiener brachte die Nachricht, daß sich im Viertel der Wäscher die Pocken ausgebreitet haben (und jetzt noch herrschen)."

elbam band karte hue pradyumna bolā - 'kuch der thahro, cāy pīkar jānā. tum bahut thakī huī ho.' XXI, S. 28
"Pradyumna sagte, indem er das Album zuklappte: 'Warte noch etwas. Trinke erst Tee, ehe du gehst. Du bist sehr müde.'"

kyā kām ke pīche sab jān dene par tule hue hãi. X, S. 16
"Sind denn alle darauf aus, ihr Leben für die Arbeit herzugeben?"

Die Anzahl der Verben der Bewegung ist nicht groß. Sie treten jedoch häufig in der resultativen Aktionsart der finitiven Sphäre auf:

jānā "weggehen" zeigt an, daß jemand gegangen und nun fort ist:
us samay musālāfarox sardār apnā ṭhelā lekar bāhar gaye hue the. IX, S. 8
"Zu dieser Zeit war der Gewürze verkaufende Sardār mit seinem Wägelchen hinausgegangen (und nun fort)."

ānā "kommen" zeigt an, daß jemand gekommen und nun da ist:
bāt yah thī ki skūl ke pās ek maidān mẽ sarkas pārṭī āyī huī thī. XI, S. 17
"Die Sache war die, daß auf einen Platz neben der Schule eine Zirkustruppe gekommen (und nun da) war."

nikalnā "hervortreten" gibt an, daß etwas hervorgetreten ist und nun in diesem Zustand verbleibt:
hālā̃ki uskī umr abhī paccīs baras se zyādā na thī, uskī haḍḍiyā̃ niklī huī thī̃. VII, S. 9
"Obwohl er jetzt nicht älter als 25 Jahre war, standen seine Knochen hervor."

Andere Verben der Bewegung geben ebenfalls mit dieser Aktionsart an, daß das Subjekt die Bewegung vollzogen hat und sich nun in dem im Ergebnis erreichten Zustand befindet:

magar baldew ke to hoś uṛe hue the. XI, S. 19
"Aber Baldews Sinne waren geschwunden (und nun fort)."

panghaṭ par jittanbābū kī carcā calī huī hai. XIV, S. 445
"Am Brunnen spricht man über Jittanbābū."

ek aur bāt mẽ pateśwarī unse baṛhe hue the. X, S. 238
"Pateśwarī war ihm noch in einer anderen Angelegenheit voraus."

Die Verben, die einen Seelenzustand bezeichnen, geben in der resultativen Aktionsart die seelische Verfassung an, in der sich das Subjekt zum gegebenen Zeitpunkt befindet:

ḍākṭar sāhab is samay tak ghabrāe hue the. V, S. 55
"Der Doktor war bis jetzt beunruhigt."

candrā gilās lete hue bolī, 'rañjan rūṭhā huā hai...' VII, S. 23
"Candrā sagte, das Glas nehmend: 'Rañjan ist gekränkt...'"

mehtā sāhib ājkal māltī par be-tarah rījhe hue hãi. X, S. 238
"Herr Mehtā begeistert sich jetzt ungewöhnlich für Māltī."

diwākar xālī baithā-baiṭhā akāraṇ jhũjhlāyā huā thā. XVI, S. 24
"Diwākar saß mit leeren Händen da und ärgerte sich grundlos."

plāṇṭars bauklāye hue hãĩ. XIV, S.440
"Die Plantagenbesitzer sind wahnwitzig."

par wah bahut ḍarī huī thī, islie kuch der tak baiṭhī rahī. V, S.127
"Aber sie fürchtete sich sehr, deshalb blieb sie eine Weile sitzen."

uskī ā̃khẽ ḍarī huī hirnī ki tarah sahmī huī thī̃. VII, S.17
"Ihre Augen sahen ängstlich drein wie ein furchtsames Reh."

Die bereits erwähnten intransitiven Verben mit passivischer Bedeutung bezeichnen mit der resultativen Aktionsart der finitiven Sphäre einen im Ergebnis einer vollzogenen Handlung erreichten Zustand, bei dem auf ein Patiens eingewirkt wurde. Dieses Patiens steht als Subjekt, während das Agens meist im Satz nicht genannt oder mit Hilfe der Postpositionen se oder (ke) dwārā eingefügt wird. Bildet man von diesen Verben den Kausativ I, dann erhält man das entsprechende transitive Verb aktivischer Bedeutung.[15]

Da das zusammengesetzte perfektive Partizip dieser Verben passivische Bedeutung hat und einen Zustand angibt, in den eine Größe versetzt worden ist, kommt diese Verbgruppe sehr häufig in der resultativen Aktionsart der finitiven Sphäre vor. Vor allem folgende Verben sind oft anzutreffen: bannā "gemacht sein"[16], bharnā "gefüllt sein", lagnā "befestigt, angebracht sein", dabnā "unterdrückt sein", laṭaknā "hängen, aufgehängt sein", khulnā "offen, geöffnet sein", phaṭaknā "zerfetzt, zerrissen sein", ṭūṭnā "zerbrochen, kaputt sein" und viele andere:

yah ek pahelī abhī tak banī huī hai ki ham ... XIII, S.12
"Bis heute bleibt es ein Rätsel, daß ... (es wurde ein Rätsel und blieb ein solches)."

reskors ke staiṇḍ hazārõ khilāriyõ se bhare hue the. II, S.70
"Die Plätze auf der Rennbahn waren mit Tausenden von Wetteilnehmern besetzt."

gobar kī ā̃khẽ usī gāy par lagī huī thī̃ aur man-hī-man wah mugdh huā jātā thā. X, S.27
"Gobars Augen blieben an jener Kuh haften, und innerlich begeisterte er sich immer mehr (für sie)."

sārī sṛṣṭi daridrõ ke hī bhār se dabī huī hai. V, S.81
"Die ganze Welt wird von der Last der Armen erdrückt."

kamre mẽ ek baṛā-sā aīnā dīwār se laṭkā huā thā. XII, S.72
"Im Zimmer hing ein großer Spiegel an der Wand."

siwil lāin mẽ dukānẽ khulī huī thī̃. XXVII, 1.2.1964. S.1
"Auf der Civil Line waren die Läden geöffnet."

tumhārī dhotī phaṭī huī hai. III, S.151
"Deine Dhotī ist zerrissen."

we bolte jā rahe hãĩ, 'rām-nām satya hai.' unkī āwāz bhārī aur ṭūṭī huī hai. I, S.34
"Sie sagen fortwährend: 'Rāms Name ist die Wahrheit.' Ihre Stimme ist schwer und gebrochen."

4. Transitive Verben in der resultativen Aktionsart der finitiven Sphäre mit passivischer Bedeutung

Da das zusammengesetzte perfektive Partizip eines transitiven Verbs von Natur aus passivischer Bedeutung ist, also ohnehin einen Zustand bezeichnet, kommen transitive Verben oft in der resultativen Aktionsart der finitiven Sphäre vor, die sich hier weitgehend dem passiven Genus verbi nähert. Sie bezeichnet mit transitiven Verben, ähnlich wie bei den intransitiven Verben passivischer Bedeutung, den Zustand des Subjekts, in den es durch

eine andere Größe versetzt wurde. Das Subjekt erscheint also wie im Passiv als Patiens der im Verb dargestellten Tätigkeit, der es als Ziel unterlegen war. Der Zustand, der im Ergebnis dieser Tätigkeit erreicht wurde, wird dem Patiens für einen bestimmten Zeitraum als Eigenschaft beigefügt. Hierin liegt auch der Unterschied zum passiven Genus verbi. Letzteres zeigt den Vorgang der Einwirkung auf ein Patiens in der Zeitebene an, während die resultative Aktionsart den Vorgang der Einwirkung als abgeschlossen voraussetzt und den erreichten Zustand hervorhebt. Das Prädikat - das passivische partizipiale Prädikativum und die finite Verbform der Kopula honā "sein" - stimmt mit dem Subjekt (Patiens) in Genus, Kasus-und Numerus überein, was gleichzeitig äußeres Kennzeichen der passivischen Bedeutung des perfektiven Partizips ist:

mā̃ ne puckākar kahā - 'namak dālā huā hai betā. XXI, S.147
"Die Mutter sagte zärtlich: 'Salz ist drin (beigegeben worden), mein Sohn!'"

dādī ke jīwan ke sattar warṣõ kī dukhad kahānī māno uskī jhurriyõ ke rūp mẽ uske cehre par likhī huī thī. I, S.21
"Die leidvolle Geschichte ihrer siebzig Lebensjahre stand der Großmutter gleichsam in Form ihrer Furchen auf das Gesicht geschrieben."

thoṛī-sī kitābẽ mez par rakhī huī thī̃. X, S.143
"Einige Bücher standen auf dem Tisch."

Ähnlich dem Passiv kann der Satz auch subjektlos bleiben bzw. das Subjekt wird durch einen Nebensatz ausgedrückt:

pahle hī ślok mẽ likhā huā thā - ... V, S.160
"Im ersten Ślok steht geschrieben, daß ..."

Das Patiens steht nicht immer als Subjekt, sondern bleibt manchmal als direktes Objekt im Casus obliquus mit der Postposition ko erhalten. Der ganze Satz ist dann ebenfalls wie beim passiven Genus verbi subjektlos, während das Prädikat in der 3. Person Sg. m. steht:

pūchtāch ke silsile mẽ 5 wyaktiyõ ko rokā huā hai. XXVII, 22.9.1964, S.1
"Im Zusammenhang mit der Untersuchung sind 5 Personen festgehalten worden."

Soll bei transitiven Verben das Agens angegeben werden, dann wird es im Casus obliquus mit der adjektivierenden Postposition kā vor das Prädikat gesetzt (bei Personalpronomen wird das Possessivpronomen verwendet) und stimmt wie dieses mit dem Subjekt in Genus, Kasus und Numerus überein:

wah laṛkī xudā kī dī huī hai janāb! XV, S.94
"Jenes Mädchen ist von Gott gegeben, Herr!"

yaśpāl ne unparkī gaī ālocnāõ kā uttar dete samay ek bār likhā thā ki 'yā sāī sacce' kahānī me warṇan kiyā gayā pradeś bhī merā dekhā huā nahī̃ hai. XXIX, S.10
"Yaśpāl schrieb einmal, als er auf an ihm geübte Kritiken antwortete, daß die Gegend, die er in der Erzählung 'O diese wahren Heiligen' beschrieb, von ihm auch nicht gesehen wurde."

5. Transitive Verben in der resultativen Aktionsart der finitiven Sphäre mit aktivischer Bedeutung

Im Gebrauch mit transitiven Verben hat sich seit einiger Zeit bei dieser Aktionsart eine neue Erscheinung eingebürgert, deren Entstehung noch nicht weit zurückliegen dürfte, da sie in keiner Grammatik, in keinem Lehrbuch und auch in keiner wissenschaftlichen Einzeldarstellung bis jetzt erwähnt wurde - die Umwandlung der passivischen Bedeutung in eine aktivisc'e mit Hilfe der neutralisierten Endung -e oder der Ergativkonstruktion. Auf diese Weise wird das Agens des transitiven Verbs in das Satzsubjekt gesetzt. Es übt eine Tätigkeit

aus, die unbedingt auf ein Patiens zielt, denn das im Subjekt dargestellte Agens versetzt das im direkten Objekt stehende Patiens durch diese Tätigkeit in einen bestimmten Zustand, der dem direkten Objekt als Eigenschaft beigefügt wird.

Am häufigsten tritt bei diesem Bedeutungswandel die neutralisierte Endung -e[17] auf. Diese wird nur an die beiden Komponenten des perfektiven Partizips gesetzt, während die Kopula honā in Person, Genus, Kasus und Numerus mit dem im Casus rectus stehenden Subjekt übereinstimmt:

wah śikārī kī or ā̃khẽ jamāye hue thā, jaise soc rahā ho ki ise mārū̃ yā chor dū̃. XI, S.11
"Er hielt die Augen auf den Jäger gerichtet, als ob er darüber nachdachte, ob er ihn töten oder am Leben lassen sollte."

pulis baṛī satarktā se bhīṛ kā niyantraṇ kar rahī thī aur dhamkī dekar, unhẽ pīche roke hue thī. XVIII, S.41
"Die Polizei beobachtete die Menschenmenge sehr aufmerksam, und unter Androhung von Stockhieben hielt sie sie zurück."

āp ko yād hogā mis mancandā kitnī sundar sāṛī pahane hue thī. IV, S.67
"Sie werden sich erinnern, welch schöne Sāṛī Fräulein Mancandā anhatte."

Verlangt das maskuline Substantiv im Satzsubjekt eine Prädikatsform im Plural, dann kann der Eindruck entstehen, daß auch das perfektive Partizip des transitiven Verbs mit ihm kongruiert und deshalb passivische Bedeutung haben müßte. Doch der Sinn des ganzen Satzes und das Vorhandensein eines direkten Objektes läßt eine solche Deutung nicht zu:

gaṅgādhar unhī̃ par bharosā kiye hue the. XXIII, S.84
"Gaṅgādhar hoffte gerade auf sie!"

sāhab ṭāī kī gā̃ṭh ṭhīk karne ke lie gardan ko aise uṭhāye hue the jaise namak ke pānī se garāre kar rahe hõ. XXII, S.86
"Der Sāhab hatte, um den Schlipsknoten zurechtzurücken, den Hals so erhoben, als ob er mit Salzwasser gurgelte."

Die zweite, weniger oft vorkommende Möglichkeit der Bedeutungsumwandlung vom Passivischen zum Aktivischen besteht in der Anwendung der Ergativkonstruktion, wo die Postposition ne an das im Subjekt stehende Agens tritt. Das gesamte Prädikat stimmt hier wie bei den mit Hilfe des präteritalen Partizips gebildeten Tempora transitiver Verben mit dem direkten Objekt überein, wenn dieses im Casus rectus steht:

ḍākṭar kī is hidāyat ne uske man par ek bhayaṅkar ātaṅk biṭhāyā huā thā. I, S.26
"Diese Anweisung des Arztes löste eine fürchterliche Angst in seiner Seele aus (und diese Angst war jetzt, einmal ausgelöst, da)."

usne apne hāth phailāe hue hãi. I, S.29
"Er hat seine Hände ausgebreitet (und diese Hände verbleiben nun ausgebreitet)."

jāpānī farm ne tīn sāl kī gāranṭī dī huī hai. XXVII, 18.8.1964, S.8
"Die japanische Firma gibt eine Garantie von drei Jahren (und diese, einmal gegeben, bleibt bestehen)."

Steht das direkte Objekt mit der Postposition ko (die Pronomen im Objektfall), dann tritt an das Prädikat die Endung der 3. Person Sg. m.:

usne mujhe rakhā huā hai. III, S.151
"Er unterhält mich."

ab us se burqā kyā kare? yõ hī sir par dupaṭṭā rakh letī aur phir usne use dekhā to huā hī thā. XXIV, S.87

"Wozu sollte sie noch den Burqa vor ihm anlegen? Sie legte sich einfach einen Schleier um den Kopf, und dann hatte er sie doch schon gesehen (und sie blieb also als von ihm Gesehene)!"

Anmerkungen

1 Die Bezeichnung "resultative Aktionsart der finitiven Sphäre" ist dem von Horst Renicke vorgeschlagenen System entnommen. S. seinen Aufsatz: Die Theorie der Aspekte und Aktionsarten, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, Bd. 72. Heft 1/2. Halle 1950, S. 150-193; im folgenden zitiert: Renicke.

2 Unter Aktionsart wird hier die Art und Weise aufgefaßt, in der sich bei Verben und deren Formen das Verhältnis der Handlung oder des Vorganges zum Zeitverlauf darstellt.

3 S.S. Lienhard: Tempusgebrauch und Aktionsartenbildung in der modernen Hindī, Stockholm, Göteborg, Uppsala 1961; im folgenden zitiert: Lienhard.

4 S. auch Renicke, S. 172.

5 S. Lienhard, S. 184.

6 Ebenda, S. 191.

7 Es ist allerdings schwer, ein Kriterium für den Unterschied zwischen resultativer Aktionsart und syntaktischer Gruppierung von partizipialem Prädikativum und Kopula honā zu finden. Wahrscheinlich kann das jeweils nur am konkreten Beispiel festgestellt werden. Renicke äußert sich zu diesem Problem folgendermaßen: "Der syntaktische Satzzusammenhang ist von der Aktionsart und ihrer richtigen Bestimmung nicht zu trennen. Eine Aktion kann sich nur im Satzganzen aktualisieren." S. Renicke, S. 163.

8 S. hierzu auch den folgenden Abschnitt: 2. Zur Frage der Tempora, in denen die resultative Aktionsart der finitiven Sphäre vorkommt.

9 Die Transliteration aus dem Hindi erfolgte nach der von der Verfasserin vorgeschlagenen. S.M. Hälsig: Transkription und Transliteration des Hindi, Berlin 1963. Die Quellen der Beispiele sind im Quellenverzeichnis unter der entsprechenden römischen Ziffer nachzuschlagen.

10 Seltsam erscheint nur, daß unter hunderten von positiven Beispielen nur sehr wenige mit einer Negation aufgefunden wurden. Die resultative Aktionsart der finitiven Sphäre scheint die Negation zu meiden.

11 S. Lienhard, S. 184 und S. 191 sowie den 2. Abschnitt des vorliegenden Artikels.

12 In dieser Hinsicht scheint auch der Aufbau der Untersuchung Lienhards unzulänglich zu sein. Im allgemeinen vermittelt sie zwar einen guten Überblick über die Tempora und die in ihnen vorkommenden Aktionsarten, doch die Aktionsarten selbst werden dadurch zerpflückt und unübersichtlich dargestellt, da sie auf die einzelnen Tempora verteilt sind und eine übersichtliche Darstellung für jede Aktionsart fehlt.

13 Ein zusammengesetztes Präsens gibt es nur beim Verb honā "sein".

14 Das Verb paṛnā tritt hauptsächlich bei konkreten Substantiven auf, letnā bei Personen und chānā bei Abstrakta.

15 S. dazu auch T.J. Elizarenkova: Ob assimetrii v sisteme kauzativnych glagolov v jazyke chindi, in: Voprosy grammatiki jazyka chindi, Moskva 1962, S. 76-86.

16 Im Gebrauch mit der resultativen Aktionsart der finitiven Sphäre überwiegt bei dem Verb bannā die Bedeutung "werden zu, bleiben".

17 Die neutralisierte Endung -e schließt eine Kongruenz in Genus, Kasus, Numerus und Person aus. Sie kommt nicht nur in der resultativen Aktionsart der finitiven Sphäre vor, sondern dient auch demselben Zweck, wenn die zusammengesetzten perfektiven Partizipien transitiver Verben eine Funktion als Adverbialbestimmung ausüben.

Quellenverzeichnis

1. Schöngeistige Literatur

I M. Anand, Marne se pahle. Dillī o. J.
II K. Candar, Ek gadhe kī wāpsī. Dillī 1962.
III K. Candar, Ekwāylin samandar ke kināre. Dillī 1962.
IV K. Candar, Kā̃c ke ṭukṛe. Dillī o. J.
V J. Jośī, Lajjā. Prayāg 2014.
VI Kulbhūṣaṇ, Pagḍaṇḍī aur parchāiyā̃. Dillī 1955.
VII Kulbhūṣaṇ, Sapnõ kā ṭukṛā. Bambaī 1956.
VIII J. Kumār, Sunītā. Dillī 1962.
IX A. Nāgar, Bū̃d aur samudra. dūsrā sanskaraṇ. Ilāhābād 1964.
X Premcand, Godān. terahwā̃ sanskaraṇ. Banāras 1956.
XI Premcand, Jaṅgal kī kahāniyā̃. Ilāhābād 1961.
XII Premcand, Nirmalā. caudahwā̃ sanskaraṇ. Banāras 1957.
XIII R. Rāghaw, Patjhar. Dillī 1962.
XIV 'Renu', Phaṇīswarnāth, Partī: parikathā. dwitīya āwṛtti. Dillī 1961.
XV 'Ugra', Pāṇḍey Becan Śarmā, Sarkār tumhārī ā̃khõ mẽ. Lakhnaū 1937.
XVI R. Yādaw, Abhimanyu kī ātmahatyā. Dillī 1961.
XVII Yaśpāl, Bhasmāwṛt cingārī. caturtha sanskaraṇ. Lakhnaū 1956.
XVIII Yaśpāl, Dharmyuddh. tīsrā sanskaraṇ. Lakhnaū 1961.
XIX Yaśpāl, O bhairwī. pahlā sanskaraṇ. Lakhnaū 1958.
XX Yaśpāl, Phūlo kā kurtā. cauthā sanskaraṇ. Lakhnaū 1956.
XXI Yaśpāl, Piñjre kī uṛān. chaṭhā sanskaraṇ. Lakhnaū 1957.
XXII Yaśpāl, Tumne kyõ kahā thā mai sundar hū̃? dūsrā sanskaraṇ. Lakhnaū 1959.
XXIII Yaśpāl, Uttarādhikārī. dwitīya sanskaraṇ. Lakhnaū 1956.
XXIV Yaśpāl, Wo duniyā. caturtha sanskaran. Lakhnaū 1956.

2. Zeitungen und Zeitschriften

XXV Blitz, 5.9.1964, hindī sanskaraṇ.
XXVI Dharmyug, Jhg. 1964.
XXVII Hindustān, von 1961 bis 1965.
XXVIII Nawbhārat ṭāims, von 1962 bis 1964.
XXIX Saptsindhu, Aktūbar 1956.

Summary

Presentation of the resultative Kind of Action in the Finitive Sphere in Modern Literary Hindi

Through the syntactical construction of the composed perfective participle functioning as a predicative and of the copula honā "to be", the resultative kind of action in the finitive sphere is formed in which special attention is directed to the state reached at the end of a completed process, whereas the preceding phase of continuation and completion of the process is present perceptibly.

The following facts support the above-mentioned formation of the resultative kind of action by the composed perfective participle and not by the simple one: the coexistence with adjectival predicatives, the changed order in a sentence for purpose of emphasis, the attachment of particles and the meaning of the tenses.

The resultative kind of action in the finitive sphere can be used in almost every tense and in every mood which is not formed by the help of the simple perfective participle.

If intransitive verbs appear in the resultative kind of action, then the agent of the action is the subject of the sentence, with which the components of the predicate agree in gender, number and case. The following intransitive verbs with the resultative kind of action in the finitive sphere appear especially often: verbs which denote a state or an action leading to a state, such as baiṭhnā "to sit" or jhuknā "to bow"; verbs which denote a movement such as ānā "to come"; verbs which denote a frame of mind, such as jhũjhlānā, "to be annoyed" and intransitive verbs which have a passive meaning, such as lagnā "to be fixed" and so forth.

When transitive verbs are used with the resultative kind of action in the finitive sphere, then in virtue of the passive character of the composed perfective participle this denotes a state of the subject, in which it has been transferred by somebody or something else, functioning as an attribute to the predicative composed perfective participle. In this case the components of the predicate agree in gender, number and case with the subject.

The passive meaning of the composed perfective participle can be converted in the resultative kind of action into an active one by two circumstances:

a) the neutralised termination -e is attached to the composed perfective participle in the predicative, but the copula agrees with the subject
b) the construction with the postposition ne is used.

In both cases the presence of a direct object is necessary.

Helmut Nespital

Einige Bemerkungen zum Futur im modernen Hindi

A. Einleitendes

Bei der Durchsicht der Grammatiken und Lehrbücher des Hindi fällt auf, daß der Darstellung der einzelnen Funktionen der verschiedenen Futurformen[1] nur relativ wenig Raum gewidmet ist. Erst in den letzten Jahren haben sich einige Forscher, wie S. Lienhard[2], P. Hacker[3], K. de Vreese[4], V.P. Liperovskij[5] und V. Pořízka[6], in unterschiedlicher Absicht und Breite - zumeist im Rahmen von Aufsätzen mit primär anderer Zielstellung - auch mit der Problematik des Futurs beschäftigt. Doch fehlt es bisher weiterhin an monographischen Studien zum Futur insgesamt oder zu Teilaspekten desselben. Noch auffallender als das Fehlen einer detaillierten Funktionsanalyse ist die z.T. sehr unterschiedliche Behandlung und Beurteilung der Futurformen in Hinblick auf solche verbalen Kategorien wie Tempus und Modus, in geringerem Umfange auch auf die Kategorie des Aspekts, sowie auf solche Begriffe wie Aktionsarten, die Verbzeitlichkeit und den Einfluß der Semantik eines Verbs in bezug auf sein Vorkommen in dieser oder jener Funktion[7]. So werden von den meisten Grammatiken sämtliche Futurformen als Tempora der Zukunft innerhalb des Indikativs behandelt[8]. Einige Forscher dagegen, wie T.E. Katenina[9], vor allem aber auch indische Grammatiker, wie Kāmtāprasād Guru[10], rechnen das Futur I zum Indikativ, die beiden anderen Futura (II und III) jedoch zu einem besonderen Modus, dem sogen. Präsumptiv[11]. T.E. Katenina geht sogar soweit, das Futur I von honā - je nach Funktion - einmal dem Indikativ, zum anderen dem Präsumptiv zuzuordnen[12]. Mit der Frage der Aussonderung eines besonderen Modus praesumptivus hat sich V.P. Liperovskij auseinandergesetzt[13]. Seiner Ablehnung, einen solchen Modus zu unterscheiden, stimmen wir prinzipiell zu, wenn auch nicht immer seiner Argumentation dafür im einzelnen[14].

Diese sehr unterschiedliche Behandlung des Futurs resultiert nicht allein aus dem grammatisch sehr komplexen Charakter des Futurs. Sie beruht oftmals auch auf einer unzureichenden Analyse der verschiedenen Funktionen und auf methodisch und theoretisch zu wenig begründeten Untersuchungsverfahren und Einteilungsprinzipien. Will man jedoch zu einer angemessenen Beschreibung der Leistungen des Futurs (wie auch anderer verbaler Formen und Kategorien) kommen, so muß man einige Prinzipien grundsätzlicher Natur beachten[15]:

1. Eine Analyse des Futurs im modernen Hindi verlangt das Primat der synchron-deskriptiven Darstellung. Sprachhistorisch-etymologische Erklärungsversuche, wie sie u.a. S. Lienhard vorrangig anwendet[16], müssen zurücktreten. Sie können sicher oftmals zur Klärung eines Problems beitragen und zu analogen Ergebnissen führen wie die synchrone Sprachbetrachtung, müssen dies aber nicht, wobei Voraussetzung ist, daß sie auf soliden Untersuchungsergebnissen basieren.
2. Es müssen einerseits die einzelnen Gebrauchsweisen des Futurs selbst untersucht werden, und diese andererseits den Verwendungen aller jener anderen verbalen Formen (und Kategorien) gegenübergestellt werden, mit denen sie sich funktional berühren. Nur so kann der grammatische Status des Futurs innerhalb des Verbalsystems erschlossen werden. Dieser Forderung liegen solche Phänomene der Sprachen zugrunde, daß zum einen eine bestimmte Funktion durch mehrere Formen ausgedrückt werden kann, und daß zum anderen eine Form mehrere Funktionen haben kann.
3. Die Untersuchung darf hier jedoch nicht stehen bleiben, d.h., bei einer bloßen Aufzählung von Funktionen, will sie nicht zu solch bedenklichen Einteilungen gelangen wie z.B. T.E. Katenina[17]. Sie muß vielmehr die in der Sprache selbst objektiv vorhandene Hierarchisierung der Formen und Funktionen aufdecken und darstellen. Das bedeutet, sie muß - allgemein,

wie auch im Falle des Futurs - die verschiedenen Einzelfunktionen in Haupt- und Nebenfunktionen differenzieren. Dafür ist es erforderlich, die verschiedenen Funktionen einer Futurform, z.B. des Futur I, zunächst untereinander zu vergleichen, dann mit denen all jener verbalen Formen (Tempora und Modi) und anderen sprachlichen Mitteln (wie Periphrasen, syntaktischen Konstruktionen), die sich mit ersteren funktional irgendwie berühren, sowie solche Verfahren bzw. Faktoren wie die Unterscheidung der binären Opposition merkmalhaft/merkmallos, das Vorliegen grammatischer Transpositionen, die differenzierende Rolle der Personenkategorie, die Differenzierung von kommunikativ-grammatischer und logisch-grammatischer Modalität[18] bzw. von "subjective moods" und "objective moods"[19] u.a. heranzuziehen. Ferner muß hierbei natürlich auch, da es sich beim Futur um grammatikalisierte Verbformen handelt, ihre Relation zu solchen grammatischen Kategorien des Verbs, wie Tempus, Modus, Aspekt (vor allem), sowie auch zu solchen verbalen Erscheinungen wie den Aktionsarten u.a. erörtert werden.

Erst nach genauer Funktionsanalyse aller Futurformen unter Berücksichtigung obiger Prinzipien, Verfahren und Faktoren wird man u.a. auch die wichtige Frage, welchem Modus die Futurformen des Hindi zuzuordnen sind, beantworten können. Auf dieser Grundlage erst kann man auch zur Aufstellung von Allgemeinbedeutungen übergehen. Mit diesem, besonders in der strukturalistischen Linguistik vielfach praktizierten Verfahren, dessen Wert oftmals in Frage gestellt wird, operiert u.a. auch z.T. V.P. Liperovkij[20]. Er geht jedoch zu wenig auf die Frage der Hierarchisierung der einzelnen Funktionen ein und bezieht in seine Überlegungen nicht das Futur I a l l e r Verben ein, sondern nur das des Verbs honā (hogā etc.)[21].

Aufgabe des vorliegenden Aufsatzes kann es nicht sein, die gesamte Problematik des Hindi-Futurs zu erörtern. Er soll vielmehr ein erster Beitrag zu dieser Thematik sein, dem weitere folgen werden[22]. Im folgenden steht die Behandlung der wichtigsten (nicht aller!) Funktionen des Futur I im Mittelpunkt, und zwar in seiner Verwendung als absolutes Tempus. Wir beschränken uns dabei auf das moderne Hindi, sprachhistorische Gesichtspunkte (wie die Genese des Hindi-Futurs und seine Funktionsentwicklung in älteren Sprachstufen und Dialekten des Hindi) bleiben unberücksichtigt. Behandelt werden besonders die Funktionen des Futur I, differenziert in Haupt- und Nebenfunktionen, im temporalen und modalen Bereich. Auf die funktionale Relation des Futur I zu anderen sprachlichen (speziell verbalen) Mitteln, die gelegentlich ebenfalls als Ausdrücke für Zukünftiges fungieren können, sowie zu den anderen Futurformen (Futur II und III), wird nur begrenzt eingegangen. Auch auf die teilweise funktionale Berührung des Futur I mit nichtindikativischen Modi kann zumeist nur hingewiesen werden. Im Vergleich zu Fragen des Tempus und Modus werden die Rolle des Verbalaspekts, der Aktionsarten und anderer verbaler Charakteristika und Kategorien nicht so detailliert erörtert.

B. Zur grammatischen Bestimmung des Futur I

Ohne der Behandlung der einzelnen Funktionen des Futur I vorgreifen zu wollen, sei hier einiges zum grammatischen Charakter desselben ausgeführt, und zwar im Hinblick auf die Kategorien Tempus und Modus[23]. Daß das Futur I als Tempus der Zukunft fungiert und als solches dem Modus indicativus zuzuordnen ist, wird von kaum einer Hindi-Grammatik bestritten[24]. Die Grammatiken verfahren auch dementsprechend. Haben die Grammatiken recht? Zur Beantwortung dieser Frage sind folgende Momente von besonderer Bedeutung: 1. Was ist ein Futur? 2. Verfügt das Hindi über besondere Futurformen? 3. Besitzt das Hindi noch andere verbale Formen bzw. Ausdrücke für Zukünftiges? 4. Welche funktionale Stellung nehmen diese zum Futur ein?

Das Futur ist das grammatische Tempus der Zeitstufe der Zukunft. Eine Sprache besitzt ein Futur (oder mehrere Futura), wenn sie über spezielle, finite Verbalformen verfügt, die als Tempora der Zukunft grammatikalisiert sind. Eine Sprache muß jedoch nicht über besondere Futurformen verfügen, sie kann ein zukünftiges Geschehen auch mit Hilfe anderer Tempora, nichtindikativischer Modi, bestimmter Periphrasen u.a. ausdrücken[25]. Das

Hindi nun besitzt besondere morphologische Bildungen, verbale Formen, die als Tempora der Zukunft grammatikalisiert sind, eben das Futur I und die beiden anderen Futurformen, das Futur II und III. Viele Sprachen - u.a. auch das Hindi - können darüber hinaus als Ausdrücke für Zukünftiges sowohl Futurformen als auch andere sprachliche (verbale und andere) Mittel verwenden. Futur und Zukunftsausdruck sind also nicht identische Begriffe bzw. Kategorien. Der Begriff 'Zukunftsausdruck' umfaßt mehr, nämlich alle sprachlichen Mittel, die für Zukünftiges stehen können, das Futur ist nur ein solcher Zukunftsausdruck, aber ein besonderer. Außer dem Futur können im Hindi als Zukunftsausdrücke fungieren: a) bestimmte Tempora des Indikativs (vor allem das Präsens, ferner das Präteritum, Perfekt, z.T. das Imperfekt), sowie b) verbale Periphrasen (z.B. wie: gāṛī āyā cāhtī hai "der Zug wird (muß) (gleich) kommen" u.a.) und c) syntaktische Konstruktionen (z.B. wie: gāṛī ānevālī hai "der Zug wird (muß, soll) (gleich) kommen" u.a.). Das Futur I (wie auch das Futur II und III) zeichnet sich vor den Ausdrücken unter a) dadurch aus, daß es hauptfunktional Zukünftiges bezeichnet, jene Tempora unter a) jedoch nur nebenfunktional[26]. Zu den erwähnten verbalen Periphrasen (b) und syntaktischen Konstruktionen (c) verhält sich das Futur I wie ein völlig grammatikalisierter Zukunftsausdruck zu nur lexikalischen, nur z.T. grammatikalisierten, oftmals verschieden modal gefärbten, nur unter bestimmten Bedingungen Zukünftiges bezeichnenden Ausdrücken[27]. Das Futur I ist also grammatisches Tempus der Zukunft. Darin zeichnet es sich vor allen anderen Ausdrücken für Zukünftiges aus, und das bestimmt seinen Platz im Verbalsystem des Hindi. Ist das Futur I in den Modus indicativus einzubeziehen, oder stellt es (zusammen mit den anderen Futurformen oder allein) einen besonderen Modus dar? Wie noch gezeigt werden wird, kann das Futur I eine Vielzahl verschiedener Modalitäten ausdrücken. In seiner Hauptfunktion jedoch, der sogen. Zukunftsfunktion, d.h. der Darstellung zukünftiger Geschehen, verfügt es über keine bestimmte, einheitliche bzw. nur eine einzige Modalität, durch die es positiv gekennzeichnet wäre. Es ist hier modal merkmallos. Dadurch unterscheidet es sich von allen nichtindikativischen Modi des Hindi (Imperativ, Subjunktiv (Optativ) und Konditional (Irrealis)), die modal merkmalhaft sind. In dieser Hinsicht gleicht es den anderen Tempora des Indikativs, der das merkmallose Glied der Modusgegensätze darstellt, der insgesamt modal merkmallos ist, auch wenn er zumeist das verbale Geschehen als ein objektiv reales wiedergibt. Es ist also durchaus legitim, das Futur I als grammatisches Tempus der Zukunft nicht als einen besonderen Modus anzusehen[28], sondern es dem Indikativ als ein Tempus desselben zuzuordnen.

C. Zu den Funktionen des Futur I

Betrachtet man die verschiedenen Funktionen des Futur I, und beachtet man ihre Gliederung in Haupt- und Nebenfunktionen, so erweist es sich als angemessen, sie auf dem Hintergrund des jeweiligen Zeitstufenbezugs klassifizierend darzustellen. Dabei zeigt es sich, daß das Futur I mit Bezug auf jede der drei Zeitstufen sowie auch in omnitemporaler bzw. atemporaler[29] Bedeutung verwendet werden kann.

I. Das Futur I mit Zukunftsbezug

Das Futur I findet zumeist Verwendung, wenn es sich auf die Zeitstufe der Zukunft bezieht. Das läßt sich a priori erwarten, da es grammatisches Tempus der Zukunft ist. Daß das jedoch nicht so sein muß, zeigt z.B. der Gebrauch des Futur II und III[30]. Die Funktionen, die das Futur I bei Zukunftsbezug haben kann, lassen sich in die Hauptfunktion - die Zukunftsfunktion - und in eine Reihe verschiedener (modaler) Nebenfunktionen unterteilen.

1. Das Futur I in Zukunftsfunktion

Bei Zukunftsbezug fungiert das Futur I primär zur Darstellung eines zur Zeit des Sprechmomentes bzw. des Redeaktes (in der Gegenwart) noch ausstehenden Geschehens, dessen Realisierung erst in der Zukunft vollzogen werden kann. Dadurch unterscheidet sich ein zukünftiges Geschehen grundlegend von einem schon verwirklichten, der Vergangenheit

angehörenden und von einem gerade stattfindenden, gegenwärtigen. Das zukünftige Geschehen existiert vorerst also nur in der Vorstellung des Sprechers. Hieraus erklärt es sich, daß der Sprecher dieses ausstehende Geschehen hinsichtlich des Sicherheitsgrades seiner zukünftigen Realisierung im Sinne der kommunikativ-grammatischen Modalität verschieden einschätzen kann: als ein mit Sicherheit eintretendes oder als ein bloß vermutetes. Diese beiden Modalitäten, die der (großen) Sicherheit einerseits und die der bloßen Präsumption andererseits, sind gewissermaßen die beiden Pole, zwischen denen es eine Skala von Nuancen und Übergängen gibt, die zu erfassen oft schwierig ist, zumeist der subjektiven Beurteilung des Betrachters obliegt, deren detaillierte Erörterung jedoch linguistisch nicht vordergründig ist. Es muß hier hervorgehoben werden, daß das Futur I in dieser Funktion verschiedene Modalitäten ausdrücken kann, es also insgesamt über keine einheitliche Modalität verfügt, durch die es im Sinne eines positiven Merkmals gekennzeichnet wäre. Es ist hier also modal merkmallos. Merkmalhaft temporal ist es dagegen in dieser Funktion im Hinblick auf die Wiedergabe einer zukünftigen Handlung (und es handelt sich um seine Hauptfunktion im Unterschied z.B. zum Präsens "pro futuro"). - Auf den Umstand, daß der Sprecher das zukünftige Geschehen nicht nur mit Bezug auf seinen Gültigkeitswert verschieden beurteilen, sondern auch seinen Willen u.ä. hinsichtlich der Verwirklichung desselben mit zum Ausdruck bringen kann, kommen wir bei der Behandlung der Nebenfunktionen des Futur I bei Zukunftsbezug zu sprechen. - Die wichtige präsumptive Modalität tritt also als eine von mehreren Modalitäten beim Futur I (ähnlich liegen die Verhältnisse beim Futur II und III!) auf, wenn es in seiner modal merkmallosen Zukunftsfunktion erscheint. Die Präsumption hat also ihren Ursprung im besonderen Charakter des zukünftigen Geschehens bzw. der Zukunft als Zeitstufe. Das ist bezeichnend und gilt - mit gewissen Unterschieden - für alle Sprachen, die über Futura oder andere Ausdrücke zur Wiedergabe von Zukünftigem verfügen. Es ist charakteristisch, daß fast alle indoeuropäischen Sprachen zum Ausdruck der Präsumption in erster Linie Futurformen verwenden (neben bestimmten Modalwörtern wie Adverbien u.a.). Das Indoeuropäische hat - im Unterschied zu Sprachen anderer Sprachfamilien[31] - paradigmatisch keine besonderen Formen eines Modus der Präsumption, d.h. der Wahrscheinlichkeit, der Vermutung, der Annahme, ausgebildet. Die präsumptive Modalität rührt aus dem Wesen der Zukunft her und ist an die Futurformen als Tempora der Zukunft gebunden, sie ist primär nicht sprachhistorisch-etymologisch - etwa durch die Provenienz des Futurs aus bestimmten modalen Periphrasen u.ä. - motiviert. Letztere Möglichkeit der Erklärung versagt nämlich in Sprachen, in denen das Futur nachweisbar nicht modaler Herkunft ist und dennoch oft in präsumptiver Bedeutung auftritt[32]. Das gilt auch für das Hindi: der Charakter der Zeitstufe der Zukunft ist der entscheidende Faktor, keine eventuelle subjunktivische Provenienz des Futurs[33].

Ein wichtiges Moment beim Gebrauch des Futur I in dieser Funktion ist ferner, daß es hierbei nicht an eine bestimmte der drei grammatischen Personen gebunden ist, sondern in allen drei Personen (und in beiden Numeri) vorkommt. Jedoch zeigt es sich, daß die präsumptive Modalität am häufigsten in der dritten Person vorliegt, seltener in der zweiten Person, noch seltener in der ersten Person. Umgekehrt ist der modale Gehalt der Sicherheit in der ersten Person am stärksten und nimmt zur dritten Peron hin ab. Die Gründe hierfür, d.h. für die Differenzierung der Modalität, liegen im Charakter der Personenkategorie: in der ersten Person sind Sprecher und Subjekt identisch, und es ist naheliegend, daß der Sprecher ein auf sich selbst bezogenes Geschehen mit größerer Sicherheit einschätzen kann als eines, bei dem das Subjekt der Aussage der Adressat bzw. Redepartner (= die zweite Person) oder nur die nichtbeteiligte bzw. besprochene Person oder eine Sache (= die dritte Person) ist. Hervorgehoben werden muß auch, daß hier das Futur I beliebiger Verben gebraucht werden kann, auch in präsumptiver Bedeutung, und nicht nur das des Verbs honā 1. "sein"; 2. "werden, entstehen; geschehen, vorkommen...". Hierbei handelt es sich um Fragen, auf die die Grammatiken kaum oder nicht eindeutig genug eingehen.

Die Verteilung des Gebrauchs des Futur I in dieser Funktion auf prinzipiell alle drei grammatischen Personen rechtfertigt es völlig, hier von einer einheitlichen Funktion zu

sprechen. Das Auftreten des Futur I in allen drei Personen, die insgesamt modale Merkmallosigkeit und die Darstellung zukünftiger Ereignisse, also die temporale Verwendung, sind Gründe genug - im Vergleich zu den noch zu behandelnden Nebenfunktionen des Futur I -, diese seine Zukunftsfunktion als seine Hauptfunktion anzusehen. Das Auftreten in dieser oder jener grammatischen Person ist also schon ein gewisses Indiz für das Vorliegen dieser oder jener Modalität. Entscheidend sind dennoch letztlich nur der Kontext bzw. die Sprechsituation. Verdeutlichend wirken oftmals modale Adverbien, wie avaśy^{a}, zarūr "sicher, bestimmt; śāyad, kadācit, kahī^{n} "wahrscheinlich, wohl, vielleicht..."; śāyad hī "wohl kaum.." u.a., sowie auch bestimmte Substantive, z.B. anumān, andāz "Vermutung, Annahme..", und Verben, z.B. samajhnā, mānnā "halten für, ansehen als, glauben, meinen..", wobei diese Substantive und Verben im Hauptsatz von Satzgefügen stehen. Einige Beispiele:

(a) das zukünftige Geschehen besitzt nach Meinung des Sprechers einen sehr hohen Sicherheitsgrad; er prophezeit es:
".. Ek din zarūr yah is deś ke kisī prā^{n}t ke vidhātā ho^{n}ge. Mai^{n} viśvās ke sāth yah bhaviṣy(a)vānī kar saktā hū^{n}..." (Rbh,I,263) / ".. Eines Tages wird er bestimmt der Verwalter irgendeiner Provinz dieses Landes sein (werden). Diese Prophezeiung kann ich voller Überzeugung treffen..."
".. Uskā ek-ek patthar ek din cīkhuṭhegā, ek-ek ī^{n}ṭ uskī ḍho^{n}g kī kahānī ko cillā-cillākar duhrāegā." (J.k.p., 32) / ".. Jeder einzelne seiner Steine wird eines Tages aufschreien, jeder einzelne Ziegel seine Geschichte des Betrugs laut rufend wiederholen..."

(b) der Sprecher hält den Eintritt des zukünftigen Geschehens für sicher:
.. Māl mil jāne par to galī-galī bāt phail jāegī ... (Nir., 167) / .. Wenn (nachdem) die Wertsachen (wörtl.: 'die Ware') gefunden sein werden, wird sich der Vorfall in jeder Gasse verbreiten (= herumsprechen) ... Bem.: Hier erscheint das Futur I des modifizierten Verbalausdrucks mit jānā. Vgl. dazu im einzelnen unter C,II. Das gilt selbstredend auch für ähnliche Fälle.
er hält es für so sicher, daß es beinahe wie eine Garantie klingt:
".. Ab tak vivāh ke jo sa^{n}skār nahī^{n} pūre hue hai^{n} vah kal Ga^{n}gā ke kināre pūre kiye jāe^{n}ge ..." (Sev., 311) / ".. Die Hochzeitsriten, die bis jetzt nicht ausgeführt worden sind, werden morgen am Ufer des Ganges vollzogen werden..."

(c) es wird lediglich auf ein kommendes Ereignis hingewiesen:
Āj bord me^{n} yah prastāv peś hogā. (Sev., 266) / Heute wird dieser Vorschlag in der (Stadt-)versammlung vorgelegt werden.

(d) der Sprecher kann auch seine Hoffnung oder seine Befürchtung hinsichtlich einer ausstehenden Handlung bekunden:
Sūrdās — "Rāzī hī hai, bas use yahī ḍar hai ki tum phir mārnepītne lagoge." (Rbh,II,157) / Sūrdās: "Sie ist schon einverstanden, sie hat lediglich davor Furcht, daß du wieder anfangen wirst, sie zu schlagen und zu peinigen."

(e) der Gebrauch des Futur I weist deutlich auf ein zukünftiges Geschehen u.ä. hin; es hebt die Zeitstufe der Zukunft von der der Gegenwart und Vergangenheit ab:
"..Hamārā usūl jo tab thā vah ab bhī hai aur vahī hameśā rahegā ..." (Sev.,177) / (Wörtl.:) ".. Was unser Grundsatz damals war, ist es auch heute noch, und wird es immer bleiben..."

(f) betreffs eines zukünftigen Geschehens (Zustandes) wird eine gewisse Unsicherheit, ein Zweifel u.ä. geäußert:
— Kyā tumhe^{n} sandeh hai ki yah apnā bayān badalne par rāzī na ho^{n}ge? .. (Gab.,243) / ..: "Bezweifelst du (etwa), daß er nicht einverstanden sein wird, seine Aussage zu ändern?.."

(g) der Sprecher hält den Eintritt des zukünftigen Geschehens für nur vermutet, angenommen bzw. wahrscheinlich:

1. nicht durch besondere kontextuelle Mittel (Modaladverbien u.ä.) verdeutlicht:
— .. to samjheⁿge, mujhe corī lagātī haiⁿ." (Sev.,121) / ".. dann wird er annehmen, daß sie mich des Diebstahls beschuldigt."
".. Bāt āp logoⁿ ko kuch ajīb-sī lagegī, lekin yah satyᵃ hai..." (Bh.b.c.,678) / ".. Ihnen wird das (wohl) etwas merkwürdig erscheinen, aber es ist die Wahrheit..."
".. Tumheⁿ to abhī gṛhasthī jamāne meⁿ kuch samay lagegā." (Bh.b.c.,663) / ".. Du wirst (vermutlich) noch etwas Zeit brauchen, um deinen Hausstand zu festigen."
2. durch kontextuelle Mittel (Modaladverbien u.ä.) expliziert:
Vinay — ".. Pairoⁿ meⁿ dard hai, śāyad maiⁿ āge na jā sakūⁿgā." (Rbh,I,295) / Vinay: ".. Mich schmerzen die Füße, ich werde wohl (wahrscheinlich) nicht weitergehen können."
— .. to kahīⁿ parsoⁿ pahuⁿcegā, kal itvār hai... (Gab.,176) / ".. dann wird er vermutlich (vielleicht) übermorgen (dort) eintreffen (hingelangen), morgen ist Sonntag..."

2. Das Futur I in einigen (modalen) Nebenfunktionen

Im Rahmen seines Zukunftsbezugs tritt das Futur I ferner in einigen Funktionen auf, in denen es jeweils eine bestimmte Art von Modalität bezeichnet: die volitive, die kohortative und die auffordernd-imperativische. Hierzu gehört auch seine Verwendung in deliberativen Fragen. Diese Modalitäten stehen in engem Zusammenhang mit der Zukunft (als Zeitstufe), insofern sich der Wille des Sprechers (Volition), eine Aufforderung an die beteiligte(n) Person(en) unter Einschluß des Sprechers (in der 1. Person) zum gemeinsamen Handeln (Kohortation), eine direkte Aufforderung an die 2. Person oder eine indirekte an die 3. Person (auffordernd-imperativische Funktion) oder eine Erwägung u.ä. über ein Tun, das der Sprecher mit sich selbst oder unter Hinwendung an eine andere Person anstellt (in deliberativen Fragen), auf ein noch ausstehendes, erst in der Zukunft realisierbares Geschehen beziehen. Das ist auch der Grund, weshalb das Futur I als Tempus der Zukunft - neben anderen verbalen Formen (besonders nichtindikativischen Modi) - in diesen Funktionen gebraucht wird. Der Unterschied der Verwendung des Futur I in diesen (modalen) Funktionen zu der in seiner Hauptfunktion, der Zukunftsfunktion, besteht vor allem in folgendem:
1. In der Zukunftsfunktion verfügt das Futur I über keine einheitliche Modalität. Der Sprecher kann den Sachverhalt von sicher bis vermutet ansehen. In den zu behandelnden modalen Verwendungen jedoch bezeichnet das Futur I jeweils nur eine, deutlich faßbare Modalität.
2. Die beim Futur I als Zukunftstempus auftretenden Modalitäten mit ihren Polen, sicher bis vermutet, gehören zur kommunikativ-grammatischen Modalität insofern, als es sich um die Einschätzung des Gültigkeitswertes des zukünftigen Geschehens durch den Sprecher handelt. Bei der Volition etc. handelt es sich jedoch zumeist um die logisch-grammatische Modalität (bzw. um eine Verbindung beider Modalitäten), da hier das Verhältnis des Subjekts der Aussage zu dem durch das Prädikat bezeichneten Verbalvorgang zum Ausdruck kommt.
3. In seiner Zukunftsfunktion ist das Futur I über alle drei Personen der Personenkategorie verteilt, bei der Volition etc. aber nur - und dieser Unterschied ist wesentlich! - an eine bestimmte Person (mitunter auch zwei Personen) dieser Kategorie gebunden, niemals an alle drei.
4. In der Zukunftsfunktion tritt das Futur I hauptfunktional auf. Dadurch hebt es sich von allen anderen verbalen Formen und sprachlichen Mitteln ab (s. oben), die auch ein zukünftiges Geschehen bezeichnen können. Bei seiner Verwendung in der Volition etc. jedoch konkurriert es mit anderen verbalen Formen (u.a. Tempora und vor allem nichtindikativischen

Modi), wobei es - wie z.B. bei seinem Gebrauch in auffordernder Funktion - sogar (wenn das Satzsubjekt die 2. Person ist) in die Hauptfunktion des Imperativs hineingreift. Diese Kriterien weisen darauf hin, daß es sich bei der Verwendung des Futur I zum Ausdruck der Volition etc. eindeutig um Nebenfunktionen, und zwar modale, handelt.

2.a) Das Futur I in volitiver Verwendung

Das Wesen der volitiven (oder voluntativen) Verwendung des Futur I besteht darin, daß das Subjekt des Satzes, hier zumeist mit dem Sprecher in der 1. Person identisch, seinen Willen zum Ausdruck bringt in Hinblick auf die Vollziehung des ausstehenden, zukünftigen Geschehens; er strebt sie an bzw. will sie bewirken. Im einzelnen kann es sich um einen Willen, eine Absicht, einen Entschluß, ein Vorhaben, ein Versprechen, ein Gelöbnis, einen Schwur, eine Androhung u.ä. mehr handeln. Wir fassen diese einzelnen Nuancen von Modalität unter dem Begriff Volition zusammen. Hauptträger der volitiven Modalität ist die 1. Person, da hier der Wollende zugleich Sprecher und grammatisches Subjekt der Aussage ist. In dieser Verwendung erscheint das Futur I in selbständigen und abhängigen Sätzen (u.a. der indirekten und der sogen. halb-direkten Rede)[34]:

Absicht, Wille: ... Jhūṭh nahī^{n} b o l ū^{n}g ā. Mai^{n} svīkār kartā hū^{n} ki mujhe yah sab acchā lag rahā thā... (J.k.p., 50) / ... Ich will ("werde") nicht lügen. Ich gebe zu, daß mir das alles gefiel...

Versprechen, Zusicherung: ... Mai^{n} āpko vacan detā hū^{n} ki 20/rupaye/māsik d i y ā k a r ū^{n}g a ...(Sev., 98) / "Ich verspreche Ihnen, daß ich monatlich 20/Rupien/ ständig geben werde..."

Drohung: ... Yahā^{n} se cale jāo, nahī^{n} to śor m a c ā d ū^{n}g ā." (Rbh,I,309) / ... "Geh weg von hier, wenn nicht, werde ich Lärm schlagen."

In der direkten und halb-direkten Rede erscheint das Futur I zur Bezeichnung eines ausstehenden, zukünftigen Geschehens auch dann, wenn das Prädikat des einleitenden bzw. regierenden Satzes in einem Tempus der Vergangenheit steht, also wie in der direkten Rede. Der Grund hierfür ist der, daß das Hindi (wie auch das Alt- und Mittelindische) keine consecutio temporum kennt wie etwa das Französische, das in diesen Fällen den Conditionnel = Futur du passé[35] verwendet.

Ein Beispiel: Entschluß, Entscheidung: Unho^{n} ne niścay kar liyā thā ki mai^{n} apne dhamkī denevālo^{n} ko nīcā d i k h ā ū^{n}g ā, par... (Sev., 307) / Bem.: hier liegt eine halb-direkte Rede vor /
Er hatte sich entschlossen, daß er den Leuten, die ihn bedrohen, eine Abfuhr erteilen (... die Leute ... beschämen) wird."

Die volitive Modalität kann beim Futur I auch vorliegen, wenn es in der "erlebten Rede" auftritt, einem literarischen bzw. Stilmittel, das wie in vielen Sprachen[36] auch im Hindi oftmals gebraucht wird. Sie dient dazu, die - zumeist nur gedachte - Äußerung einer literarischen Gestalt in der 3. Person durch den Mund des Erzählers (Autors) wiederzugeben. Hierdurch entsteht der Effekt, als sprechen diese Figur und der Autor zugleich. Syntaktisch-formal ist die erlebte Rede dadurch charakterisiert, daß sie dem vorangehenden Kontext angeglichen wird. Das wird durch das Fehlen eines einleitenden Satzes, durch eine teilweise Tempusverschiebung und vor allem durch die Personenverschiebung von der ersten zur dritten Person bewirkt. Daß es sich um eine Personenverschiebung handelt, wird u.a. durch das Futur I in dieser Stilform bestätigt: es liegt nämlich nicht die für die 3. Person typische Modalität der Vermutung vor (vgl. oben unter der Hauptfunktion des Futurs!), sondern die für die erste Person charakteristischen Modalitäten, hierbei vor allem auch die Volition.

Ein Beispiel:

... Vah is ḍher ko Ga^{n}gājī me^{n} d u b ā d e g ī, aur ab se ek nae jīvan kā sūtr(a)pāt k a r e g ī ... Āj is māyā-jāl ko nasṭ k a r ḍ ā l e g ī ... (Gab.,152) / .. Diesen Haufen wird sie in den Ganges versenken und von jetzt an ein neues Leben beginnen. Heute wird sie diese Illusion ('dieses Netz der Illusion') zerstören...

Die volitive Modalität kann auch in bestimmten syntaktischen Konstruktionen - diese Einschränkung ist wesentlich! - bei der 2. und 3. Person vorliegen; bei der 2. Person in direkten (und abhängigen) Fragesätzen. Hier erkundigt sich die fragende Person nach dem Willen der angesprochenen Person. Die volitive Bedeutung läßt sich auch hier insofern auf die 1. Person zurückführen, als der befragte Adressat in der erwarteten Antwort zum Sprecher wird, der seinen Willen kundtut:

"Kahāⁿ jāoge?" us ādmī ne...mujh se pūchā. (J.k.p.,54) / "Wohin wirst (willst) du gehen?" fragte mich...jener Mann.

"Bas, rahne bhī do; kyā bacce ko mār dāloge?..." (Nir.,455) / "Genug, nun hör schon auf (laß ihn (es) sein); wirst (willst) du den Jungen (etwa) totschlagen?.."

In der 3. Person kann das Futur I in volitiver Bedeutung in indirekter Rede vorkommen. Doch handelt es sich ja bekanntlich in dieser Form der Rede um eine Personenverschiebung von der 1. zur 3. Person, die volitive Modalität resultiert also auch hier aus der 1. Person:

(Androhung): ..Dūsre mahāśay ne dhamkāyā thā ki ... candā denā band kar deⁿge ... (Sev.,305) / ..Der zweite Herr hatte gedroht, daß ... er das Spenden einstellen wird.

Wie auch die Beispiele zeigen, ist die volitive Modalität an die 1. Person gebunden, im Falle der 2. und 3. Person auf bestimmte Satzarten beschränkt; insofern indizieren letztere schon oftmals das (mögliche) Vorliegen der Volition. Ansonsten gibt hierüber nur der Kontext Aufschluß; u.a. dienen bestimmte modale Adverbien und adverbielle Ausdrücke oder - wenn die volitive Bedeutung im abhängigen Satz auftritt - verbo-nominale Ausdrücke bzw. 'verba coniuncta'[37] wie niścay, nirnay, faislā karnā "sich entschließen, (sich) entscheiden"; vacan denā, vādā karnā" versprechen, zusichern" u.ä. im regierenden Satz als Hinweise.

Die volitive Modalität kann im Hindi außer durch das Futur auch durch das Präsens ("pro futuro"), das Imperfekt ("de conatu") sowie vornehmlich auch durch den Subjunktiv und durch modale Periphrasen wie cāhnā + Infinitiv oder (seltener) + Partizip Präteritum, unveränderlich auf -ā (mask.Sg.dir.) endend, wiedergegeben werden. Eine Erörterung des Anteils dieser Ausdrücke zur Bezeichnung der Volition und ihre Konfrontation zum Futur I müssen wir hier zurückstellen.

2.b) Das Futur I in kohortativer Verwendung

Das Wesen dieser Verwendung besteht darin, daß der Sprecher einerseits seinen Willen äußert, ein ausstehendes, zukünftiges Geschehen ausführen zu wollen, und gleichzeitig einen anderen Anwesenden oder mehrere Anwesende auffordert, mit ihm gemeinsam die angestrebte Handlung zu realisieren. Damit ist die kohortative Modalität deutlich an die 1. Person Plural gebunden. Für Sätze, in denen das Futur I in dieser Modalität gebraucht wird, ist es oft (aber nicht notwendigerweise!) kennzeichnend, daß sie durch Imperativformen solcher Verben wie calnā "gehen..", ānā "kommen.." u.a. eingeleitet werden.[38]

Beispiele:

"Calie, zarā pletfārm caleⁿge na?.." (U.h.l.,47) / "Kommen Sie, wir werden (wollen bzw. lassen Sie uns) einmal auf den Bahnsteig gehen, nicht wahr?"

.. vah bole — "Āie, kahīⁿ cāy-kāfī piyeⁿge ..." (U.h.l.,42) / .. sprach er: "Kommen Sie, wir werden (wollen) (lassen Sie uns) irgendwo Kaffe oder (und) Tee trinken..."

Die kohortative Modalität wird im Hindi außer durch das Futur I auch sehr häufig durch den Subjunktiv I wiedergegeben.[39] Ob es sich hierbei um einen Fall von bloßer funktionaler Konkurrenz handelt, oder ob es Kriterien gibt, durch die sich beide Verbformen in dieser Gebrauchsweise unterscheiden, soll hier unerörtert bleiben.

2.c) Das Futur I in auffordernder (imperativischer) Verwendung

Der Gebrauch des Futur I in dieser Funktion ist dadurch gekennzeichnet, daß der Sprecher eine andere Person direkt oder indirekt zur Ausführung einer noch ausstehenden, also in der Zukunft erst vollziehbaren Handlung auffordert. Im einzelnen kann es sich um eine (höfliche oder kategorische) Aufforderung handeln, einen Befehl, ein Ersuchen oder auch

um ein Verbot (in negierten Sätzen) u.ä. Ähnlich wie beim Imperativ, als dem Modus der Aufforderung, setzt der Befehl etc., den der Sprecher an eine andere Person, speziell die 2. Person, richtet, eine Handlung auszuführen, voraus, daß der Sprecher die Realisierung dieser Handlung will. Aber im Unterschied zur volitiven und kohortativen Modalität will eben der Sprecher im Falle der imperativischen Modalität die Handlung nicht selbst (allein oder zusammen mit anderen) ausführen, sondern fordert hierzu ausschließlich eine andere Person bzw. andere Personen auf. Zumeist handelt es sich um eine direkte Aufforderung an einen oder mehrere Redepartner. Dabei steht im Hindi das Futur I in der 2. Person Plural, wenn es sich um mehrere Personen handelt; wenn es sich um eine Person handelt dagegen entweder in der 2. Pers. Plural oder 2. Person Singular, was mit dem besonderen, z.T. außerlinguistisch motivierten Gebrauch der grammatischen Personen, hier der 2. Person (mit Bezug auf die Personalpronomina tū und tum) zusammenhängt. Ist das Subjekt der Aussage das höfliche Personalpronomen āp "Sie", so kann es ebenfalls singularisch oder pluralisch fungieren. Einige Beispiele:

Vasantī ne Śāhzādī kā hāth pakarkar kahā — Ab uṭhegī bhī... (Gab.,13) / Vasantī ergriff Śāhzādīs Hand und sagte: "Wirst du nun wohl aufstehen (nun stehe schon auf)..."

'... Ājīvan tum Vijaypur me^{n} pair na rakhoge!' (Bh.b.c.328) / '... Dein Leben lang wirst (sollst, darfst) du Vijaypur nicht mehr betreten!'

"... āpko yahī^{n} rahnā hai; ghar ko āp sa^{n}bhāle^{n}ge." (Bh.b.c.,614) / "... Sie müssen hierbleiben; Sie werden für das Haus Sorge tragen."

Das Futur I kann ferner auch eine indirekte Aufforderung an eine (oder mehrere) nicht anwesende, besprochene Person(en), grammatisch also die 3. Person Singular oder Plural, wiedergeben:

"... Jāo Belā, Bulākī ko bhejo. Manṭū kī dukān se do pyālā cāy le jāegā." (J.k.p., 212) / "Gehe Belā, schicke Bulākī. Er soll ("wird") aus dem Laden von Manṭū zwei Tassen Tee holen."

Die durch das Futur I ausgedrückte Aufforderung kann auch die Form einer Frage haben:

Ratan ne kahā — Ṭīmal, zarā pānī gar(a)m karoge? (Gab.,195) / Ratan sagte: "Ṭīmal, wirst du (wohl) etwas Wasser warm machen?" Bem.: Hier wendet sich eine Frau von höherem sozialen Status an ihren Diener.

Ob die Aufforderung gemilderter oder strenger, kategorischer gemeint ist, kann nur aus dem Kontext erschlossen werden.

In dieser Funktion greift das Futur I in die Hauptfunktion des Imperativs hinein, besonders wenn sich die Aufforderung auf die 2. Pers. Sing. bezieht, denn allein für diese Person besitzt der Imperativ (nicht nur im Hindi) eine besondere, nur ihm allein eigene Form[40]. Die Form der 2. Pers. Pl. hat der Imperativ mit dem Subjunktiv I gemein (die Gründe für diese Formenidentität bzw. -homonymie sind sprachhistorischer Natur). Außer dem Imperativ und Futur I partizipieren an der auffordernden Modalität ferner die sog. höflichen Imperativformen (auf -iye... und -iyegā...); die Form auf -iyo.., der Infinitiv, der Subjunktiv und der Konditional (Irrealis).

2.d) Das Futur I in deliberativen Fragen

Die Verwendung des Futur I in deliberativen (bzw. dubitativen) Fragen besagt, daß zumeist der Sprecher selbst als Subjekt der Frage, also identisch mit der 1. Pers. Sing., eine Überlegung bzw. eine Erwägung anstellt über die Ausführung einer ausstehenden, also erst in der Zukunft ausführbaren Handlung. Hierbei kommen mehrere Einzelfälle in Betracht. Die beiden Hauptfälle sind die, daß der Sprecher (a) mit sich selbst erwägt und (b), daß er hierbei eine andere Person (oder mehrere Personen) um Rat, Auskunft oder um ihre Meinung, ihren Willen u.ä. fragt, wobei es sich in beiden Fällen um eine zwar deliberative, aber echte Frage (Auskunfts- oder Entscheidungsfrage) handelt. Von Bedeutung ist ferner, ob der Sprecher sich eine Antwort gibt oder vom Redepartner eine solche erwartet. Andere Fälle sind die deliberativen Fragen, die eine entschiedene Entrüstung des Sprechers ausdrücken, ferner die sog. unwilligen Fragen. Ein besonderer Typ liegt ferner vor, wenn die

deliberative Frage als eine rhetorische gemeint ist. Das grammatische Subjekt deliberativer Fragesätze ist zwar zumeist der Sprecher selbst, also die 1. Person, jedoch können als Satzsubjekte auch die 2. und 3. Person auftreten. Dann stellt der Sprecher eine Erwägung u.ä. nicht über sein eigenes Tun, sondern über das anderer Personen an. Hier wollen wir uns jedoch auf die genannten beiden Hauptfälle, (a) und (b), und die rhetorische Frage beschränken.

(a) der Sprecher (Satzsubjekt) erwägt mit sich selbst:

... Kahā^{n} jāū^{n}gī? (Jh.s., II, 309) / 'Wohin werde (soll) ich gehen?'

... Padm(a)si^{n}h ko kaise mu^{n}h dikhāū^{n}gā? ... (Sev., 306) / ... Wie werde (kann, soll) ich Padm(a)si^{n}h vor die Augen treten?!!!

Auch in der "erlebten Rede" kann das Futur I, in der 3. Person stehend, deliberativ gebraucht werden. Die literarische Figur stellt also eine Erwägung an, in Wirklichkeit die 1. Person, da es sich - wie erwähnt - um eine Personenverschiebung von der 1. Person zur 3. Person handelt:

... Siyārām ne miṭhāī kā barā-sā donā dekhā; to bāp kā kahnā na mānne kā use duḥkh huā. Ab vah kis mu^{n}h se miṭhāī lene andar jāegā. Barī bhūl huī... (Nir., 156) / .. Als Siyārām die /aus Blättern gefertigte/ Schale mit Süßigkeiten sah, da wurde er traurig darüber, daß er die Worte des Vaters nicht befolgt hatte. Wie ('mit welcher Miene') wird (sollte) er jetzt nach drinnen gehen, um sich Süßigkeiten zu nehmen? Er hatte einen großen Fehler begangen...

(b) der Sprecher wendet sich an einen (mehrere) Redepartner:

'.. mai^{n} rupaye lekar kyā karū^{n}gā?' — 'Ghar kyo^{n} nahī^{n} bhej dete?..' (Gab., 180) / '.. was werde (soll) ich mit dem Geld ('den Rupien') machen?' — 'Warum schickst du es nicht nach Hause?..'

Vinay — "Kaise calū^{n}gā?" — Nāyakrām — "Iskī cintā mat kījie, .." (Rbh, II, 54) / Vinay: "Wie werde (soll) ich gehen?" — Nāyakrām: "Machen Sie sich darüber keine Gedanken, .."

Ist die deliberative Frage rhetorisch gemeint, so erwägt der Sprecher nur scheinbar, in Wirklichkeit hat er sich bereits entschieden. Aus der Deliberation wird dann entweder (i) die Ablehnung einer eigenen Vorstellung u.ä., über die er allein oder mit einer anderen Person berät, oder (ii) die Zurückweisung des Ansinnens, der Annahme u.ä. eines anderen. Aus dem Charakter der rhetorischen Frage ergibt es sich, daß sie die Antwort schon zumeist in sich enthält, der Sprecher sich also keine Antwort gibt oder diese von einer anderen Person erwartet. Der rhetorische Fragesatz geht dann formal mitunter in einen Aussage- oder Ausrufesatz über, was dann auch an der entsprechenden (veränderten) Zeichensetzung erkennbar ist. Beispiele:

zu (i): "Hā^{n}, hā^{n}, sac hī to mai^{n} jānnā cāhtā hū^{n}. Jhūṭh se mai^{n} kyā karū^{n}gā?" (J.k.p., 243) / "Ja, ja, die Wahrheit eben möchte ich wissen. Was werde (soll) ich mit der Unwahrheit machen?"

".. Bhalā mai^{n} zyādā kahū^{n}ga hī kyo^{n}?.." (Jh.s., II, 30) / ".. Aber warum werde (soll) ich weiter ('mehr') erzählen?.."

zu (ii): ".. agar burā na mānie, to ek bāt pūchū^{n}." — "Pūchie, burā kyo^{n} mānū^{n}gī." (Rbh, I, 259) / ".. wenn Sie es (mir) nicht verübeln, dann möchte ich (Sie) etwas fragen." —"Fragen Sie (nur), warum werde (sollte) ich es übelnehmen."

Sofī — "Mujhe pahcānte ho, Sūrdās?" — Sūrdās — "Hā^{n}, bhalā huzūr hī ko na pahcānū^{n}gā!" (Rbh, I, 358) / Sofī: "Erkennst du mich, Sūrdās?" — Sūrdās: "Ja, wie werde ich (sollte, könnte ich) Sie ('das gnädige Fräulein') (gerade) nicht erkennen!"

Auf die in der linguistischen Literatur z.T. diskutierte Frage, ob es sich bei der Deliberation um eine eigene, besondere Modalität handelt, oder ob sie auf andere Modalitäten (so u.a. die Volition) zurückzuführen ist, können wir hier nicht eingehen. Ebenso auch nicht auf das Verhältnis des Futur I zu anderen verbalen Formen, die auch in deliberativen Fragen Verwendung finden, wie das Präsens ("pro futuro"), der Subjunktiv und der Konditional (Irrealis). Zu letzterem sei nur soviel bemerkt: im Vergleich zum Subjunktiv überwiegt

beim Futur I der Zukunftsbezug, die Realisierbarkeit der erwogenen Handlung wird nicht in Frage gestellt. Beim Subjunktiv dagegen treten entsprechend seinem Moduscharakter solche Modalitäten wie die der Möglichkeit oder der Notwendigkeit bzw. Pflicht mehr oder weniger in den Vordergrund.[41] Der Zukunftsbezug des Geschehens (Tuns), worüber der Sprecher deliberiert, tritt zurück bzw. ist von sekundärer Bedeutung. Der Konditional bzw. Irrealis unterscheidet sich vom Futur I und Subjunktiv dadurch, daß er eine Erwägung in der Vergangenheit bezeichnet, wobei er - gemäß seinem Modusgehalt - die (bedingte) Nichtrealisierbarkeit oder die mögliche, aber dennoch nicht vollzogene Realisierung des erwogenen Handelns zum Ausdruck bringt.

Wir haben uns auf die im vorigen behandelten vier modalen Nebenfunktionen des Futur I im Rahmen seines Zukunftsbezugs beschränkt, weil sie die wichtigsten und am häufigsten vorkommenden sind. Das soll jedoch nicht heißen, daß das Futur I bei Zukunftsbezug nicht auch noch weitere Arten von Modalität ausdrücken kann.[42]

II. Einige Bemerkungen zum Verhältnis des Futur I zu anderen Ausdrücken für Zukünftiges und zum Futur II und Futur III

Weiter oben (unter B) hatten wir darauf hingewiesen, daß auch bestimmte verbale Periphrasen und syntaktische Konstruktionen gelegentlich als Zukunftsausdrücke fungieren können. Auf ihre genaue grammatische und semantische Analyse und ihre Stellung zum Futur I müssen wir hier verzichten. Wir begnügen uns damit, einige dieser Ausdrücke an Hand von Beispielen zu nennen:

1. Die Verbindung des Partizips Präteritum eines Vollverbs, das auf die unveränderliche Endung -ā (= Directus ing. maskul.) auslautet, mit dem Verb cāhnā "wollen, wünschen" im Präsens, z.B.:

... ab anarth huā cāhtā hai, ... (Rbh., II, 322) / ...jetzt wird ein Unheil geschehen, ...

2. Die Konstruktion: prädikativ gebrauchtes Verbaladjektiv + honā "sein, werden, ..." als Kopula und in der Form des Präsens; z.B.:

... jāne kyā honevālā hai. (Jh.s., II, 100) / ... wer weiß, was geschehen wird (soll)...

3. Die Konstruktion: substantivischer Infinitiv eines Vollverbs im Genitiv als Prädikativum + honā als Kopula im Präsens; wobei das nominale Prädikat negiert ist (die Kopula also nicht ausgedrückt werden muß); z.B.:

"... Jī nahī^{n}, yah nahī^{n} hone kā ..." (Rbh., II, 298) / "... Nein, das wird (darf) nicht sein (geschehen) ..."

4. Die Verbindung des Partizips Präteritum eines intransitiven Verbs mit jānā "gehen..." im Präsens[43]; z.B.:

"Suru kijie, mai^{n} bhi aya jata hu^{n}." (Gab., 76) / "Fangen Sie (schon) an, ich werde auch sogleich kommen."

5. Die Verbindung des substantivischen Infinitivs eines Vollverbs im einfachen Obliquus mit dem Verb jānā, das in dem modifizierten Verbalausdruck mit rahā hū^{n} und im Präsens erscheint; z.B.:

... Yah kaun jānta thā ki naqal asal hone jā rahī haī, abhinay saty^{a} kā rūp grahan karnevālā hai. (Nir., 14) / ... Wer wußte (konnte wissen), daß die Imitation (Kopie) echt werden wird (würde), daß das Schauspiel die Gestalt der Wahrheit (Wirklichkeit) annehmen wird (würde).

Die Frage, ob noch weitere Ausdrücke bzw. Konstruktionen gelegentlich für Zukünftiges gebraucht werden können, können wir hier nicht weiter erörtern.

Einige Bemerkungen zu den Tempora der Gegenwart und Vergangenheit, die - nebenfunktional - auch mitunter zur Wiedergabe eines zukünftigen Geschehens fungieren können. Das Präteritum bezeichnet in dieser Verwendung ein zukünftiges Geschehen, das als bereits abgeschlossen aufgefaßt ist. Daß es den Abschluß hervorhebt, resultiert aus seiner Hauptfunktion, nämlich der Darstellung von Handlungen in der Vergangenheit, deren Abschluß im Vordergrund der Betrachtung steht. Das Präteritum des unmodifizierten Verbs

bezeichnet nicht nur den Abschluß der Handlung, sondern kann - wie V.Pořízka gezeigt hat[44] - auch - merkmallos - die Vollendung angeben, der modif. VA mit jānā[45] den Abschluß der Handlung und - im Sinne des perfektiven Aspekts merkmalhaft ihre Vollendung. Auf die Verwendung des Präteritums als relatives Tempus der Vorzeitigkeit, resultierend aus seiner Bezeichnung des Abschlusses eines Vorganges in der Vergangenheit, mit Bezug auf alle drei Zeitstufen, ist P. Hacker näher eingegangen[46]. Daß das Präteritum, besonders in Konditional- und Temporalsätzen, auch die Vorzeitigkeit zu einer anderen, zukünftigen Handlung bezeichnet, ist sicher von besonderer Relevanz für den funktionalen Status des Futur III (z.T. auch des Futur I). In selbständigen Sätzen, also als absolutes Tempus, dient besonders das Präteritum von Bewegungsverben (aber auch anderer Verben) mitunter zur Wiedergabe eines zukünftigen, schon als abgeschlossen aufgefaßten Geschehens. Dabei kann der Zukunftsbezug durch Temporaladverbien wie abhī "sogleich, sofort" besonders indiziert werden, oft ergibt er sich nur aus der Situation:

Nāyakrām — "Rupaye lāte ho ki nahīⁿ? ... Catpat soco. Maiⁿ c a l ā ... (Rbh, I, 428) / Nāyakrām: "Bringst du das Geld oder nicht? ... Überlege schnell. Ich werde gehen..."

Socā — "... Jyoⁿ hī āyā, maiⁿ ne ghar use s a u ⁿ p ā. Kah dūⁿgā, bhāī, itne dinoⁿ tak maiⁿ ne saⁿbhālā... (Rbh, II, 225) / Er dachte nach: "... Sobald er gekommen sein wird (da sein wird), werde ich ihm das Haus übertragen. Ich werde sagen, Bruder, so lange Zeit habe ich (es) verwaltet..."

Unter ähnlichen Bedingungen wie das Präteritum kann auch das P e r f e k t gelegentlich nebenfunktional eine zukünftige, schon als abgeschlossen dargestellte Handlung ausdrücken, z.B.:

"... Ghabrāo nahīⁿ, ... maiⁿ ā g a y ā h ū ⁿ . . ."[47] / "Beunruhige dich nicht, ..., ... ich werde gleich wieder da sein (wörtl.: ich bin schon gekommen)..."

Das I m p e r f e k t kann ebenfalls - in der "erlebten Rede" und mitunter auch in anderen, von dieser beeinflußten Formen der Rede - ein zukünftiges Geschehen wiedergeben. Bei der Verwendung des Imperfektes handelt es sich eindeutig um eine, durch diese besondere Form der Rede bedingte Tempusverschiebung. Ein Beispiel:

Usne socā — Is samay jhallāne aur bigaṛne se samasyā hal na hogī. Śāⁿtcitt hokar vicār karne kī āvaśyaktā t h ī. Ratan se rupaye vāpas lenā anivāryᵃ t h ī ... (Gab., 102) / Er dachte: "Indem man sich jetzt erzürnt und verdrossen ist, wird das Problem nicht gelöst werden. Es wird nötig sein, ruhigen Sinnes zu überlegen. Es wird unvermeidlich sein, das Geld von Ratan zurückzuholen..."

Von besonderer Bedeutung ist die Verwendung des P r ä s e n s zur Darstellung von Zukünftigem, auch wenn es im Hindi in dieser Funktion weitaus seltener gebraucht wird als in anderen Sprachen, etwa im Deutschen. Sein Gebrauch ist hier nicht an bestimmte Verben gebunden, wenn auch Bewegungsverben dominieren. Der Zukunftsbezug ist sehr oft durch temporale Adverbien und adverbielle Ausdrücke verdeutlicht. Vorkommen können in dieser Nebenfunktion das Präsens sowohl des unmodifizierten Verbs[48], als auch der modif. VA mit jānā und mit rahā hūⁿ [49]. Interessant ist hierbei, daß die für Zukünftiges gebrauchten Präsensformen oftmals über ähnliche modale Nuancen verfügen können wie das Futur I als Zukunftsausdruck. Besonders häufig ist die volitive Modalität, seltener die präsumptive und die auffordernde, wie auch der Gebrauch des Präsens in deliberativen Fragen. Diese Modalitäten hängen offenkundig mit dem Zukunftsbezug, den das Präsens hier hat, zusammen. Einige Beispiele:

(a) das Präsens des unmodifizierten Verbs:

rein temporal (futurisch):

"... Kal itvār h a i ..." (Gab., 176) / "... morgen ist Sonntag..."

volitiv: Ratan —'... cale, tumhāre sāth c a l t ī h ū ⁿ ...' (Gab., 153) / Ratan: "... komm, ich werde (will) mit dir gehen..."

präsumptiv: "... Itnā to āp j ā n t e hī h a i ⁿ ki saⁿsār meⁿ sabkī prakṛti ek-sī nahīⁿ hotī..." (Sev., 91) / "Soviel wissen Sie doch (wohl) werden Sie doch (wohl) wissen, daß in der Welt die Natur aller Menschen nicht gleich ist..."

(b) das Präsens des modif. VA mit rahā hūⁿ:

rein temporal (futurisch):

"... parsoⁿ mantrījī ā rahe haiⁿ..." (U.h.l.,199) / "... übermorgen wird der Herr Minister kommen..."

deliberative Frage:

... Maiⁿ kahāⁿ jā rahī hūⁿ? ... (Sev.,54) / ... Wohin werde (soll) ich gehen?...

volitiv:

Sudhā — ... Kyā tum āj hī jā rahe ho?' (Nir.,146) / Sudhā: "... Wirst du (willst du) heute schon (noch) losfahren?"

auffordernd:

... "Āp kal ṭhīk gyārah baje ā rahe haiⁿ, apnī misez ko bhī le āie." (U.h.l.,221) / ... "Sie werden morgen pünktlich um zwölf Uhr kommen, Ihre Frau bringen Sie auch mit."

(c) das Präsens des modif. VA mit jānā:

"Maiⁿ abhī ... taiyār ho jātī hūⁿ ..." (Bh.b.c.,207) / "Ich werde sogleich ... bereit sein ('werden') ..."

Als Zukunftsausdruck fungiert mitunter auch die sogen. höfliche Imperativform auf -iyegā/ -iegā bzw. -jiyegā/ -jiegā/ -jegā. Hierauf hat u.a. Liperovskij[50] hingewiesen. Auf eine Erörterung dieser Verwendung wollen wir hier verzichten und uns mit einem Beispiel begnügen:

Siyā° — Kal kis vaqt āiegā? / Bem.: das Subjekt des Fragesatzes ist 'āp' / — Sādhu — Niścay nahīⁿ kah saktā. Kisī samay ā jāūⁿgā. (Nir.,177) / Siyā°: "Wann werden Sie morgen kommen?" — Der Sādhu: "Bestimmt kann ich es nicht sagen. Irgendwann werde ich (schon) kommen."

Bisher haben wir vom Futur I als Tempus der Zukunft und seinen Funktionen im temporalen und modalen Bereich bei Zukunftsbezug gesprochen. Das durch das Futur I bezeichnete zukünftige Geschehen läßt sich jedoch - ähnlich wie das anderer Verbalformen (Tempora und Modi) - auch hinsichtlich der Art und Weise seines Verlaufs beschreiben. Das berührt also Fragen des Aspekts, der Aktionsarten, der Verbzeitlichkeit, der Verbsemantik und solche grammatischen Charakteristika des Verbs wie die Oppositionen, aktuelle/nichtaktuelle und abgeschlossene/nichtabgeschlossene Handlungen. Notwendigerweise wird auch hierbei die Frage nach der Relation des Futur I zum Futur II und III angeschnitten. Wir wollen uns bei der Diskussion dieser Problematik auf einige wesentliche Momente beschränken. Das Futur I des unmodifizierten Verbs bezeichnet zumeist die Nichtduration und die Nichtaktualität des zukünftigen Geschehens, d.h. es faßt es mehr punktuell-momentan eintretend und - sofern es nicht deutlich iteriert oder atemporal gemeint ist - als einmaliges auf. Es kann jedoch - seltener - auch eine gewisse Duration der Handlung ausdrücken, sofern sich diese aus der Semantik bzw. inhärenten (Verb-)Zeitlichkeit des betreffenden Verbs ergibt oder kontextuell indiziert ist. Es kann ferner das zukünftige Geschehen als nichtabgeschlossen und abgeschlossen darstellen, in beiden Fällen ist es merkmallos. Auskunft hierüber geben u.a. die Verbsemantik, vor allem aber der Kontext bzw. die Sprechsituation. Beispiele:

(einmalig; nichtdurativ):

... maiⁿ āpko bulāūⁿgā ... (U.h.l.,97) / ... ich werde Sie rufen...

(einmalig: der Zeitpunkt ist angegeben):

"... āp to kal dopahar ko jāeⁿge na?" (U.h.l.,70) / "... Sie werden morgen mittag fahren, nicht wahr?"

(einmalig; aber der Zeitpunkt ist unbestimmt):

... Kabhī - na - Kabhī vah avaśy^a lajjit hogā. (Sev.,276) / ... Irgendwann wird er bestimmt beschämt sein.

(durativ-iteriert):

... to tum abhī sāre ghar meⁿ dohāī macāte phiroge. (Sev.,291) / ... dann wirst du sogleich im ganzen Hause umherlaufen und alles ausposaunen.

Das Futur I des modif. VA mit jānā hebt den punktuellen und einmaligen Charakter der

zukünftigen Handlung hervor. Es betont ihr Eintreten, ihre Realisation in der Zukunft.[51] Es kann einmalige und interierte (kontextuell indiziert) Handlungen wiedergeben:
(einmalig):

... Ki yah muqad(a)mā khat(a)m hote hī use acchī jagah mil jāegī. (Gab.,245) / ... daß er, sobald dieser Prozeß beendet sein wird, eine gute Stelle (Anstellung) bekommen wird.

(iteriert):

... Maiⁿ roz sabere ā jāūⁿgī aur davā dekar calī jāūⁿgī ... (Gab.,230) / ... Ich werde täglich morgens kommen, die Medizin geben und (wieder) geben...

(die zeitliche Begrenzung ist hervorgehoben):

... Kab tak ā jāoge?" — "Ek haftā to lag hī jāegā..." (U.h.l.,77) / ... "(bis) wann wirst du kommen?" - "Eine Woche wird es bestimmt dauern."

Das Futur II des unmodifizierten Verbs bezeichnet - was mit der Provenienz dieser Form zusammenhängt[52] - merkmalhaft die Duration einer zukünftigen Handlung[53]. Darin unterscheidet es sich vom Futur I. Eine Duration setzt ferner - sofern es sich um keine aus mehreren iterierten Handlungen ergebende Duration handelt[54] - die aspektuelle Imperfektivität und die zeitliche Nichtabgeschlossenheit voraus.[55] Beide Momente treffen für das Futur II zu. Im einzelnen kann es die zukünftige Handlung als aktuell und als nichtaktuell (u.a. iteriert) wiedergeben, in beiden Fällen ist es merkmallos[56].
(Iteriert-durativ):

Nāyakrām — "Rānījī til - til par pūchtī hoⁿgī." (Rbh,II,58) (Zukunftsbezug) / Nāyakrām: "Die Rānījī wird nach jeder Einzelheit fragen."

(einmalig; durativ):

Use viśvas thā ki vah āte hī hoⁿge,.. (Rbh,I,349/350) (Zukunftsbezug) / Sie war überzeugt, daß er (bestimmt) kommen wird,...

Das Futur II des modif. VA mit rahā hūⁿ bezeichnet das zukünftige Geschehen ebenfalls als unvollendetes, nichtabgeschlossenes, duratives und - hierdurch ist es charakterisiert - als merkmalhaft aktuelles. Es kann darüber hinaus auch in nichtaktueller Bedeutung gebraucht werden.

... Piche jo tūfān-ufan uṭh rahe hoⁿge - unkī kalp(a)nā ham log baṛī āsānī se kar sakte haiⁿ - ... (U.h.l.,79) (Zukunftsbezug) / ... Welche Stürme (der Empörung) danach sich erheben werden, das können wir uns sehr leicht vorstellen...

Das Futur II des modif. VA mit jānā bezeichnet eine Reihe von zukünftigen Handlungen, von denen jede einzelne als vollendet angesehen wird, die Reihe selbst jedoch als unvollendet[57].

Das Futur III des unmodifizierten Verbs bezeichnet (a) ein abgeschlossenes Geschehen in der Zukunft, (b) den daraus resultierenden Zustand oder (c) einen nichtresultierenden Zustand ("als solchen"). Es ist aspektuell merkmallos. Das Futur III des modif. VA mit jānā dagegen ist merkmalhaft mit Bezug auf die Vollendung der Handlung, z.B.:

"... Aur us vaqt kī kalp(a)nā kījiye ki jab āp pīche lauṭnā cāheⁿgī aur yahān kā har darvāzā āp ke lie band ho cukā hogā ..." (U.h.l.,90) (Zukunftsbezug) / "... Und stellen Sie sich jene Zeit vor, wenn Sie zurückkehren werden wollen und hier für Sie jede Tür verschlossen sein wird (geschlossen worden sein wird) ..."

...Phir donoⁿ śādī ke bād kahīⁿ bāhar cale jāeⁿge, vāp(a)sī par yah sab kuch bhulāyā jā cukā hogā ... (Suman,319) ... Dann werden wir beide nach der Hochzeit irgendwo hinfahren, bei (nach) der Rückkehr wird dies alles schon vergessen worden sein...

Der Unterschied zwischen den einzelnen Futurformen basiert also primär auf der verschiedenen Darstellung des Zukünftigen hinsichtlich der Art und Weise des Verlaufs u.ä. der Handlung. Auf diese Fragen gehen die Grammatiken zumeist kaum oder gar nicht ein. Hervorgehoben wird dagegen mitunter, daß das Futur I ein indikativisches Tempus der Zukunft sei, das Futur II und III jedoch Formen eines Präsumptivs. Das spiegelt sich auch in der Terminologie wieder.[58] Dazu folgendes: 1. Daß das Futur I auch zukünftige Handlungen darstellen kann, die nur vermutet werden, haben wir gezeigt, ebenso die Herkunft der

präsumptiven Modalität beim Futur aus dem Wesen des Zukünftigen. Letzteres gilt auch für das Futur II und III: sie können ein zukünftiges Geschehen bezeichnen, dessen Eintritt oder Vollzug als sicher oder präsumiert angesehen wird. 2. Alle drei Futura werden - unterschiedlich oft - grammatisch aus der Zukunft in die Zeitstufen der Gegenwart und der Vergangenheit transponiert. Dabei treten sie dann in modale Opposition zu den entsprechenden Tempora der Gegenwart und Vergangenheit. Erstere (die Futura) sind dann merkmalhaft präsumptiv, letztere modal merkmallos (im Sinne des Indikativs), wenn sie das betreffende Geschehen auch zumeist als objektiv reales wiedergeben. 3. In dieser transponierten Verwendung sind nun auch wieder die oben skizzierten aktionalen, aspektuellen und anderen Merkmale der einzelnen Futurformen von besonderer Relevanz. In der Zeitstufe der Gegenwart (besonders) und auch in der Vergangenheit ist die Unterscheidung von aktuell/nichtaktuell wesentlicher als in der Zukunft[59]. Besonders die Wiedergabe von aktuellen, zur Zeit des Redeaktes im Verlauf befindlichen Vorgängen, ist, zumal für das Hindi, das dafür besondere Formen ausgebildet hat, wichtig. Da das Futur I (bei Zukunftsbezug) zumeist nichtdurative, punktuelle und nichtaktuelle Handlungen bezeichnet, ist es erklärlich, daß es seltener zur Darstellung einer präsumptiven Gegenwart oder Vergangenheit gebraucht wird (vgl. dazu unter C, III und IV) als das Futur II des unmodifizierten Verbs und des modif. VA mit rāhā hūⁿ. Diese Formen des Futur II erscheinen besonders häufig mit Gegenwartsbezug, seltener mit Vergangenheitsbezug[60]. Das Futur des modif. VA mit jānā bezeichnet dann iterierte (und dann merkmalhaft präsumptive) Handlungen. Das Futur III tritt bei Gegenwarts- und Vergangenheitsbezug in modale Opposition zum Perfekt, Präteritum und Plusquamperfekt. Es wird weitaus häufiger in diesen Transpositionen verwendet als mit Bezug auf die Zukunft (ob als absolutes oder relatives Tempus). Die Gründe hierfür liegen u.a. darin, daß (a) das Hindi zur Wiedergabe der Vorzeitigkeit einer Handlung zu einer anderen zukünftigen Handlung das sozusagen 'universale' Vorzeitigkeitsfunktion erfüllende Präteritum[61] oder (b) auch oftmals bestimmte Konstruktionen mit infiniten Verbalformen (Absolutiva, Infinitiven, z.T. Partizipien) - die überhaupt im Hindi einen großen Anwendungsbereich haben - verwendet; sie liegen (c) z.T. auch im Gebrauch des Futur I (besonders des modif. VA mit jānā).

Fassen wir zusammen: 1. Alle d r e i Futura sind tatsächlich Futura, sowohl morphologisch, als auch grammatisch, nämlich als Zukunftstempora. 2. Ihre Hauptfunktion (nicht identisch mit der Frequenz ihres Auftretens in dieser Funktion!) bzw. ihre invariante Bedeutung[62] ist die Darstellung von Zukünftigem. Hierbei unterscheiden sie sich hinsichtlich der Art und Weise des Handlungsverlaufs und ähnlicher Momente (s. oben). Ihre Differenzierung liegt also primär nicht in bezug auf die Kategorien Tempus und Modus. 3. Die von ihnen häufig - besonders bei Zeitstufentransposition - ausgedrückte präsumptive Modalität rührt aus dem Charakter der Zukunft und aus ihrem grammatischen Status finiter Verbformen für Zukünftiges her. Wir können also - ohne das Problem hier restlos geklärt zu haben - sagen, daß es legitim ist, alle drei Futura als Tempora der Zukunft dem modal merkmallosen Modus, dem Indikativ, zuzuordnen.

III. Das Futur I mit Gegenwartsbezug

Auf die Tatsache, daß das Futur I (ähnlich wie die beiden anderen Futura) auch aus der Zukunft in die Zeitstufe der Gegenwart (und der Vergangenheit) transponiert werden kann, sind wir im vorigen kurz eingegangen. Auf Grund seiner aktional-aspektuellen Charakteristika erscheint es mit Gegenwartsbezug weit seltener als das Futur II. Die Zeitstufentransposition bewirkt, daß die präsumptive Modalität, die auch schon beim Zukunftsbezug vorliegen konnte, jetzt zur einzigen wird. Das Futur steht also dem modal merkmallosen (indikativischen) Präsens als merkmalhaft präsumptiv gegenüber. Diese Fragestellung wird in den Hindi-Grammatiken so gut wie nicht erörtert. Einige von ihnen erwähnen lediglich die Tatsache, daß das Futur I des Verbs honā (hogā etc.) einen präsumierten Zustand in der Gegenwart bezeichnen kann[63]. Auf die Fragen, woher die präsumptive Bedeutung rührt, ob nur hogā in dieser Funktion gebraucht wird oder auch andere Verben im Futur I, und ob hogā auch präsumptiv bei Zukunfts- und Vergangenheitsbezug Verwendung findet,

wird nicht näher eingegangen. Bleiben wir beim Gegenwartsbezug. Das sprachliche Material zeigt, daß sowohl hogā (recht oft) als auch andere Verben im Futur I (wenn auch seltener) hier vorkommen können. Das häufige Auftreten von hogā ist sicherlich in der morphologisch und funktional-semantischen Besonderheit des Verbs honā – im Vergleich zu allen anderen Verben – begründet: dieses Verb verfügt im Präsens (und im Imperfekt) über zwei Bildungen (Formen): hai und hotā hai (bzw. thā und hotā thā). Hogā tritt bei Gegenwartsbezug in modale Opposition zu hai und bezeichnet ein "zuständliches oder abstraktes Sein"[64] in der Gegenwart, das präsumiert wird. Hotā hogā dagegen steht hier (primär) dem Präsens hotā hai gegenüber. – Das Futur I bezeichnet zumeist eine nichtaktuelle vermutete Gegenwart (zur Wiedergabe einer aktuellen vermuteten Gegenwart werden das Futur II des unmodifizierten Verbs und des modifizierten VA mit rahā hūⁿ verwendet), im einzelnen Handlungen, die – bei entsprechender Verbsemantik oder kontextbedingt – eine längere Dauer ausdrücken, Gegenwart und (nahe) Zukunft einschließen, sowie iterierte, habituelle, charakterisierende, generelle und gnomische. Einige Beispiele:

(a) die Handlung ist durativ gemeint (wegen der Verbsemantik); sie liegt schon in der Gegenwart vor (auch im Sprechmoment), reicht aber in den Bereich der Zukunft hinein:
.. Vah bhī s o c e g ā ki use koī guru-ghaṇṭāl milā hai, ... (J.k.p., 171) / .. Auch er (jener) wird wohl denken, daß er einen ganz durchtriebenen Burschen (Schurken) angetroffen hat,...
Mujhe man meⁿ kitnā kṛtaghnᵃ s a m j h e ⁿ g e . (Sev., 129) / Für wie undankbar wird er mich wohl in seinem Innern halten.

(b) subjektscharakterisierende, generelle (gnomische) Handlungen:
".. Tum bhī baṛī baṛī talab l o g e , .. aⁿgrezoⁿ kī tarah baⁿgloⁿ meⁿ r a h o g e , pahāṛoⁿ kī havākhāoge, ..." (Gab., 172) / ".. Du wirst wahrscheinlich auch ein sehr großes Einkommen beziehen, .. wie die Engländer in Bungalows wohnen, in den Bergen umherwandern, ..."
".. In vaidyoⁿ aur ḍāktaroⁿ se zyādā besamajh ādmī saⁿsār meⁿ na m i l e ⁿ g e ..." (Gab., 77) / ".. Dümmere Menschen als diese Vaidyas und Ärzte werden sich in der Welt wohl nicht finden..."
".. Andhoⁿ ke nagar meⁿ kaun kis ko andhā k a h e g ā ? .." (Sev., 249) / ".. Wer wird wohl in einer Stadt von Blinden wen einen Blinden (blind) nennen?.."

(c) ein vermuteter Zustand:
1. aktuell bzw. die Sprechsituation einschließend:
.. Śāyad abhī Jālpā bag̣īce meⁿ ho. Devīdīn zarūr uske sāth h o g ā ... (Gab., 249) /
.. Vielleicht ist Jālpā jetzt (noch) im Gärtchen. Devīdīn wird bestimmt bei ihr sein...
2. nichtaktuell, habituell bzw. iteriert:
.. "Tumhārebāl-bacce Kalkatte hī meⁿ h o ⁿ g e ." (Gab., 136) / .. "Deine Kinder werden wohl in Kalkutta sein (leben)?"
".. Saⁿsār kā koī sāhityᵃ itnā daridrᵃ na h o g ā ..." (Sev., 210) / ".. Keine Literatur der Welt wird so arm (wie diese) sein..."
3. Atemporal (charakterisierend bzw. generell):
.. "Aise puruṣ to bahut kam h o ⁿ g e j o strī se apnā dil kholte hoⁿ..." (Gab., 154) /
.. "Es wird wohl wenige solcher Männer geben, die die Gefühle ihres Herzens gegenüber der Frau offen kundtun..."

Zum atemporalen Gebrauch des Futur I (vgl. obige Beispiele !) ist folgendes zu bemerken: die atemporale Aussage (im einzelnen charakterisierend, generell u.ä.) kann, was ihre Modalität betrifft, präsumptiven Charakter haben. Meist handelt es sich dann um Feststellungen, Meinungen einer Person (des Sprechers), die sich auf einen nichtaktuellen, d.h. hier atemporalen Sachverhalt beziehen, die aber nicht unbedingt von anderen Personen geteilt werden müssen. Hierbei erhebt sich die Frage, ob es sich um eine durch das Futur I bezeichnete, atemporal gebrauchte vermutete Gegenwart handelt oder um eine atemporal gebrauchte vermutete Zukunft, denn das Futur I kann auch auf der Basis seines

Zukunftsbezugs (der Zukunftsfunktion), bei insgesamt modaler Merkmallosigkeit, mitunter auch präsumptiv gebraucht werden und atemporalen Charakter annehmen. Hier kann, da die Frage nicht entscheidbar ist, eine Neutralisation der beiden Zeitstufen (der Gegenwart und der Zukunft) angenommen werden. Wir hätten die Beispiele, in denen das Futur I atemporal und präsumptiv verwendet wird, also auch unter Abschnitt V anführen können. Über das Verfahren läßt sich streiten. Im Abschnitt V werden wir uns auf solche Fälle der atemporalen Verwendung des Futur I beschränken, in denen es keine präsumptive Bedeutung hat.

IV. Das Futur I mit Vergangenheitsbezug

Das Futur I kann auch in die Zeitstufe der Vergangenheit transponiert werden, wobei zwei verschiedene Hauptfälle seines Gebrauchs zu unterscheiden sind: 1. die Wiedergabe einer vermuteten Vergangenheit und 2. seine Verwendung als historisches bzw. prophetisches Futur.

1. Das Futur I zur Wiedergabe einer vermuteten Vergangenheit

In dieser Funktion kommt, soweit wir feststellen konnten, nur das Futur I von honā (hogā etc.) vor. Die Erklärung hierfür ist offenbar folgende: 1. Das Futur I - abgesehen von dem von honā - kommt schon bei Gegenwartsbezug selten vor. Und wenn, dann zumeist in nichtaktueller Verwendung, d.h. atemporal oder mitunter zur Darstellung eines sowohl die Gegenwart als die Zukunft einschließenden Geschehens. Letzteren Gebrauch kann das Futur I bei Vergangenheitsbezug naturgemäß nicht haben. 2. Für die Vergangenheit als Zeitstufe ist die Opposition abgeschlossene/nichtabgeschlossene Handlung vorrangig, weniger die Opposition aktuell/nichtaktuell (wie in der Gegenwart). Hieraus und aus der im Abschnitt C, II angeführten aktional-aspektuellen Charakteristik des Futur II und Futur III erklärt es sich, daß eben diese beiden Futurformen zur Darstellung merkmalhaft präsumptiver nichtabgeschlossener (das Futur II) bzw. abgeschlossener Handlungen (das Futur III) in der Vergangenheit verwendet werden, von Implikationen des Aspekts sei hierbei abgesehen. Futur II und III treten dann in modale Opposition zu den entsprechenden Vergangenheitstempora des Indikativs. 3. Der Gebrauch von hogā mit Bezug auf die Vergangenheit ist - ähnlich wie bei seinem Gegenwartsbezug - aus dem morphologisch-funktional besonderen Status des Verbs honā im Verbalsystem des Hindi zu erklären. Hogā tritt hier in modale Opposition zu thā: beide bezeichnen ein zuständliches oder nur abstraktes Sein in der Vergangenheit, und zwar hogā dieses als merkmalhaft präsumptiv, thā als modal merkmallos bzw. zumeist reales (im Sinne des Indikativs)[65]. Hotā hogā korrelliert hier mit hotā thā; huā hogā mit huā und huā thā (sowie mit huā hai als Perfekt bei Gegenwartsbezug). Einige Beispiele für hogā in dieser Verwendung:

> "Marc, aprail aur maī me^{n} ... Purī jī un logo^{n} ke sāth kām kar rahe the. Un dino^{n} bhī āp un ke sāth ho^{n}ge ?" (Jh.s., II, 274) / "Im März, April und Mai arbeitete auch Puri mit jenen Leuten zusammen. Auch in jenen Tagen (damals) waren Sie vermutlich mit ihm zusammen?"
>
> Us din ... cācā sah(a)sā ek yuvak ko sāth lekar vahā^{n} pahu^{n}c gayā. Yuvak kī āyu prāyah pacīs-chabbīs sāl kī hogī ... (J.k.p., 136) / An jenem Tage ... kam plötzlich der Onkel mit einem jungen Manne dorthin (an). Der junge Mann war wohl etwa 25-26 Jahre alt.

Wie die Textanalyse zeigt, besteht hier weniger eine Beziehung zwischen hogā und huā hogā, als zwischen hogā und rahā hogā, also dem Futur III des Verbs rahnā. Rahnā kann ja außer "bleiben, verweilen; wohnen, sich aufhalten; vorhanden sein" sowie "dauernd sein, immer sein"[66] u.a. mitunter auch einfach "sein"[67] bedeuten. In letzterer Bedeutung vertritt es oftmals das Verb honā 1. "sein"; 2. "werden, entstehen; geschehen, vorkommen ..", wenn die Bedeutung "sein" verdeutlicht werden soll. Hieraus erklärt sich auch der Gebrauch von rahā hogā in diesem Zusammenhang: es kann bei Vergangenheitsbezug außer "blieb, verweilte; wohnte .. wohl";"war /bei Gegenwartsbezug im Sinne des

Perfekts: ist/ wohl geblieben"bzw. "hatte / hat/ wohl verweilt, gewohnt.." auch die Bedeutungen "war wohl"; "war/ist/ wohl gewesen" haben. Sein funktional-semantischer Bezug - besonders in der Bedeutung "war wohl (vermutlich..)" - zu hogā ist auffallend, was durch die Verwendungbeider Formenin oft identischen Kontexten unterstrichen wird. Beispiele:

"., Marte vaqt uskī umr pacās ke qarīb rahī hogī aur merī bhī qarīb-qarīb utnī hī thī..." (J.k.p.,120) / "Als sie starb, war sie wohl etwa fünfzig Jahre alt, und auch ich war fast ebenso alt..."

" .. "Kitne paise the tumhāre pās?" main ne pūchā. - Vah bolī, "Qarīb do rupayā rahā hogā." (J.k.p.,181) / .. "Wieviel Geld hattest du insgesamt (bei dir)?" fragte ich. - Sie sprach: "Es waren wohl fast zwei Rupien."

Bem.: der Wechsel bzw. die Gegenüberstellung von rahā hogā und thā in diesen Beispielsätzen ist deutlich.

2. Das Futur I als historisches bzw. prophetisches Futur

Das Futur I wird auch mitunter gebraucht zur Darstellung von Ereignissen, die dezidiert Vergangenes ausdrücken, ohne daß sie - wie im vorigen Falle beim Gebrauch von hogā - als merkmalhaft präsumptive gekennzeichnet sind, obwohl eine Zeitstufentransposition vorliegt. Das Futur I steht hier nämlich den Tempora der Vergangenheit nicht in modaler Hinsicht, sondern in temporaler gegenüber; anders formuliert, es greift nebenfunktional in die Hauptfunktion der Vergangenheitstempora hinein. - Die Verwendung von Futura für Vergangenes ist eine in vielen Sprachen anzutreffende Erscheinung.[68] Innerhalb dieses Gebrauchs lassen sich noch verschiedene Einzelfälle unterscheiden.[69] Hierbei ergibt sich die methodische und terminologische Problematik, ob man den Gebrauch des Futurs für Vergangenes insgesamt (also nicht nach Einzelfällen differenziert) "historisches Futur"[70] nennt oder nur einen bestimmten Einzelfall innerhalb desselben, nämlich die Verwendung des Futurs im Rahmen einer lebhaften Erzählung von Vergangenem, und andere - mögliche - Einzelfälle entsprechend anders benennt. Wir sehen als "historisches Futur" nur den Fall an, wenn eine lebhafte Erzählung gemeint ist. - Im Unterschied zu anderen Sprachen, etwa zum Deutschen[71], wird das Futur I im Hindi als (solches) historisches Futur, soweit wir feststellen konnten[72], nicht gebraucht. Das literarische Hindi kennt - wie auch andere Sprachen[73] - jedoch einen anderen Typ der Verwendung des Futur I zur Wiedergabe von objektiv Vergangenem. Dieser besteht darin, daß der Erzähler (der Autor) in einer Erzählung (einem Roman u.a.) über Vergangenes, in der er bisher Tempora der Vergangenheit verwendete, auf einmal das Futur I gebraucht, um gleichsam vorausblickend bzw. prophezeiend auf ein Ereignis hinzuweisen, das von der Zeit des Redeaktes der berichteten Ereignisse in der Vergangenheit aus betrachtet zwar zukünftig, vom Sprechmoment des Erzählers (und des Lesers bzw. Hörers) aus gesehen jedoch schon objektiv vergangen ist. Dieser Typ wird mitunter "prophetisch-historisches Futur" genannt.[74] Wir wollen ihn kurz "prophetisches Futur" bezeichnen.[75] Ein Beispiel:

Is tarah .. sāt vars kat gae. Aur vah din bhī ā gayā, jab uskī cir-sa^{n}cit abhilāsā pūrī hogī. (Gab.,3) / Auf diese Weise vergingen .. sieben Jahre. Und es kam jener Tag (heran), da ihr langgehegter Wunsch erfüllt sein (werden) wird.

Im Unterschied zum historischen Futur fehlt hier das Moment der Lebhaftigkeit, des aktualisierten Fortschreitens der Erzählung, da hier das durch das Futur I wiedergegebene Geschehen nicht unmittelbar folgt(e), sondern zwischen ihm und dem Redemoment der zuvor berichteten Ereignisse eine Unterbrechung, eine (mehr oder weniger große) Distanz liegt. Dadurch erhält das Futur I seinen prophezeienden Charakter. - Dieses Moment des Prophezeienden hat das Futur I als prophetisches Futur gemeinsam mit seiner Verwendung in der Zukunftsfunktion, wenn es das Eintreten eines zukünftigen Geschehens prophezeit (vgl. oben, Abschnitt C,I,1.). Der entscheidende Unterschied zwischen beiden Gebrauchsweisen liegt jedoch darin, daß bei letzterem ein objektiv noch nicht verwirklichtes, erst in der Zukunft realisierbares Geschehen bezeichnet wird, im Falle des prophetischen Futurs jedoch ein objektiv schon vergangenes.

V. Das Futur I mit omnitemporalem Zeitbezug bzw. in atemporaler Verwendung

Die atemporale Verwendung des Futur I ist - wie z.B. beim analogen Gebrauch des Präsens - dadurch motiviert, daß atemporale Geschehen überhapt mittels konkreter Tempora wiedergegeben werden,[76] da die Sprachen (inklusive das Hindi) hierfür keine besonderen Formen ausgebildet haben. Dieser Gebrauch des Futur I, der eine Transposition aus der Zukunft in omnitemporale bzw. atemporale Bereiche - also eine Nebenfunktion - darstellt, läßt sich inhaltlich so erklären, daß ein ständiges Merkmal bzw. eine typische Eigenschaft des Subjekts (charakterisierende Funktion), Feststellungen allgemeingültigen Charakters, generelle Erfahrungen u.ä. (generelle Funktion) und Allgemeingültiges, Lebenswahrheiten u.ä. in Form von Sinnsprüchen und Sprichwörtern (gnomischer Gebrauch) auf in der Vergangenheit gemachten Erfahrungen beruhen, die auch in der Gegenwart gelten und auch in der Zukunft gelten müssen bzw. (notwendigerweise) ihre Bestätigung finden werden. Das Futur I ist hier insofern, als seine Zukunftsfunktion die Ausgangsbasis bildet, modal merkmallos (im einzelnen sicher bis vermutet gemeint). Überwiegt die präsumptive Modalität, so ist - wie unter Abschnitt III bemerkt - nicht entscheidbar, ob die Atemporalität des Futur I auf seinen Zukunfts- oder seinen Gegenwartsbezug zurückgeht. - Im folgenden beschränken wir uns auf einige Beispiele, die nicht präsumptiv gefärbt sind und damit aussagen, daß hier die Atemporalität aus der Transposition der Zukunftsfunktion resultiert:

charakterisierend:

.. Bappā ko a^{n}grezī acchī tarah se ātī hai, lekin likhe^{n}ge urdū me^n ... (Bh.b.c., 448) / .. Der Vater kann gut Englisch, aber er schreibt ('wird schreiben') in Urdu. ..

generell gemeint:

".. Itnā jāntī hū^n ki ghoṛe ko dvār par hinhināte sunkar bairiyo^n kī chātī dhaṛak jāegī ..." (Sev.,79) / ".. Soviel weiß ich, daß das Herz ('die Brust') der Feinde (vor Schrecken) schlägt ('schlagen wird'), wenn sie das Pferd an der Tür wiehern (schnauben) hören..."

gnomisch (Sprichwort):

Jaisā booge vaisā kāṭoge. (HED,1174) / Wie man säen wird (sät), so wird man ernten (erntet man).

Anmerkungen

1 Wir gebrauchen hier die Begriffe 'Futurformen' und 'Futura', womit das Futur I, II und III gemeint sind. Auf die Berechtigung dieser Termini geht der Beitrag ein. Bezeichnungen anderer Forscher werden z.T. im folgenden angeführt.

2 S. Lienhard, Tempusgebrauch und Aktionsartenbildung in der modernen Hindī, Stockholm, Göteborg, Uppsala 1961. Im folgenden zitiert: Lienhard. Vgl. bes. S.192-197 und S.205-213.

3 P. Hacker, Rezension von S. Lienhards Monographie (vgl. Anm. 2), in: Indo-Iranian Journal, Volume VI, 1962, Nr. 2, 'S-Gravenhage, S.151-167. Im folgenden zitiert: Hacker[1].

4 K. de Vreese, Rezension von S. Lienhards Buch (vgl. Anm. 2), in: Lingua, International Review of General Linguistics, Amsterdam, Volume 13, No. 2, S.198-216. Im folgenden zitiert: de Vreese. Vgl. besonders S. 208/209 und S.211.

5 V.P. Liperovskij, Kategorija naklonenija v sovremennom literaturnom chindi, Moskva 1964. Im folgenden zitiert: Liperovskij[1]. V.P. Liperovskij: K voprosu o vydelenii predpoložitel'nogo naklonenija v chindi, in: Kratkie soobščenija instituta narodov Azii, 62, Jazyki Indii, Moskva 1964, S.36-45. Im folgenden zitiert: Liperovskij[2].

6 V. Pořízka, On the Perfective Verbal Aspect in Hindi, Some features of parallelism between New Indo-Aryan and Slavonic languages, in: Archiv orientální", Praha; Nr. 35, 1967, S.64-88; 1. Forts.: ebenda, S.208-231; 2. Forts.: Nr. 36,2, 1968; S.233-251. Im folgenden zitiert: Pořízka[1] (mit Angabe der betreffenden Nummer der Zeitschrift). - Dieser Artikel ist noch nicht völlig im Druck erschienen. Verf. des vorliegenden Beitrags, der mehrere Jahre Schüler V. Pořízkas in Prag war, hatte jedoch Gelegenheit, den Artikel im Manuskript zu lesen.

7 Zur Frage der Aspekte im Hindi vgl. Pořízka[1]. Diese grundlegende Monographie bietet eine solide Basis für eine detaillierte Aspektologie des Hindi (u. des Indoarischen überhaupt, spez. des Neu-Indoarischen). - Zur Problematik der Aktionsarten vgl. u.a. Lienhard. Seine Behandlung dieser diffizilen verbalen Erscheinung ist oftmals anfechtbar und zu Recht verschiedentlich kritisiert worden. Zum Teil liegt die Schwierigkeit in der Natur der Sache, da Definitionen, Untersuchung u.ä. der Aktionsarten in der Linguistik allgemein extrem verschieden u. oft widersprüchlich sind. - Zum Begriff der "Verbzeitlichkeit" vgl. u.a. H. Renicke, Die Theorie der Aspekte und Aktionsarten, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, Band 72, Heft 1/2, Halle 1950, S. 150-193.

8 Als Beispiele seien genannt: 1. A.P. Barannikov, Chindustani (urdu i chindi), Leningrad 1934. Im folgenden zitiert: A.P. Barannikov; 2. V. Pořízka, Hindština/Hindī Language Course, I, Praha 1963. Im folgenden zitiert: Pořízka[2].

9 T.E. Katenina, Jazyk chindi, Moskva 1960; spez. S.60 ff. u. S.63 f. Im folgenden zitiert: Katenina[1].
T.E. Katenina, Kratkij očerk grammatiki jazyka chindi, in: Russko-chindi slovar', Moskva 1957, S.1277-1375. Vgl. bes. S.1323 f. und S.1326 f. Im folgenden zitiert: Katenina[2].

10 K.P. Guru, Hindī vyākaraṇ. Sātvā^{n} punarmudraṇ, sa^{n}vat 2019, Kāśī. Im folgenden zitiert: Guru. - Das Futur I heißt in Gurus Terminologie 'sāmāny^{a} bhaviṣyat kāl'; das Futur II 'sandigdh^{a} vart(a)mān kāl'; das Futur III 'sa^{n}digdh^{a} bhūtkāl'. Vgl. dazu S.461, 466 und 470. - Ähnliche Einteilungen u. Termini finden sich bei vielen indischen Grammatikern, z.B. auch bei Bholānāth Tivārī.

11 Vgl. auch P. Hacker, Die Seinsbegriffe des Hindi: hotā hai und hai, in: Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen /KZ/, 78. Band, 3./4. Heft 1963, S.249-295. Im folgenden zitiert: Hacker[2]. - Ebenda, S.292, gebraucht Hacker für das Futur II - mit speziellem Bezug auf die Form hotā hogā - die Bezeichnung 'Präsumptivform'.

12 vgl. Katenina[1], S.61 f.

13 vgl. Liperovskij[1], S.18-26 und Liperovskij[2], S.36-45.

14 Ein Mangel ist vor allem, daß Liperovskij - s. Anm. 13 - nur das Futur I von honā in seine Erörterung einbezieht, das aller anderen Verben jedoch nicht. Die präsumptive Bedeutung ist, wie wir versuchen darzulegen, aber nicht an hogā allein gebunden. - Das gilt auch für die Erklärung des Futur II und III. Ihre oftmalige präsumptive Modalität rührt nicht primär daher, daß sie u.a. die Form hogā als einen Komponenten ihrer morphologischen Bildung bzw. Form haben (neben dem Part. Präs. bzw. Prät. des betreffenden Vollverbs), sondern aus dem Charakter der Zukunft. - Zum Problem der "Allgemeinbedeutung" s. Anm. 20.

15 Dem Verf. ist es eine angenehme Pflicht, hier zu erwähnen, daß er hinsichtlich der Problematik bei der Untersuchung des Futurs (nicht auf bestimmte Einzelsprachen begrenzt) sehr viel Anregungen aus wissenschaftlichen Diskussionen, die sich über mehrere Jahre erstreckten, mit seinem Berliner Kollegen und Freund, dem Indogermanisten Dr. R. Sternemann, gewonnen hat. Dieser arbeitet an der Untersuchung des Futurs in einigen indoeuropäischen Sprachen (u.a. dem Deutschen, Griechischen, Latein, Französischen und Russischen).

16 Lienhard - s. Anm. 2 - spricht wiederholt von einer subjunktivischen Provenienz des Hindi-Futurs. Vergleicht man diese These mit anderen Erklärungsversuchen derselben Arbeit, so fragt man sich mitunter, was Lienhard eigentlich meint: geht das Futur auf das Präsens des Alt-Hindi zurück, oder auf den daraus entstandenen Subjunktiv, oder war das Präsens des Alt-Hindi erst generelles Präsens, das dann Futur wurde, woraus sich der Subjunktiv bildete, und aus dem dann das Futur des modernen Hindi? Vgl. z.B. die Seiten 193 ff.; 205 f. u.a. - Forscher wie J. Beames, J. Bloch waren bei der Beurteilung dieser komplizierten, sprachhistorischen Fragen zu Recht viel vorsichtiger. Zur Analyse der frühen Funktionsentwicklung des heutigen Hindi-Futurs hätte Lienhard weniger allgemeine Hypothesen als die Auswertung sprachlichen Materials älterer Sprachstufen des Hindi anführen müssen. - Vor allem aber muß das Primat der synchronen Sprachbetrachtung bei der Analyse und grammatischen Charakterisierung des Futurs im heutigen Hindi als conditio sine qua non in den Vordergrund gerückt werden. - Es muß Lienhard andererseits jedoch zugute gehalten werden, daß er - im Vergleich zu fast sämtlichen anderen Grammatiken! - die meisten Gebrauchsarten, die bei den Futura vorliegen können, nennt, wenn auch kurz und z.T. in Kritik hervorrufender Weise.

17 Katenina[1], S.61-62. Gemeint ist die Zuordnung des Futur I von honā einmal dem Indikativ (als Futur), zum anderen dem Präsumptiv.

18 Zu diesen Begriffen vgl. W. Admoni, Der deutsche Sprachbau, Leningrad 1966, S.168.

19 Vgl. J. Kuryłowicz, The Inflectional Categories of Indo-European, Heidelberg 1964, S.136. Im folgenden zitiert: Kuryłowicz.

20 Liperovskij[1], S.25. Er sieht dort die "neočevidnost'", d.h. die "Nicht-Offenkundigkeit" bzw. "Nicht-Offensichtlichkeit" der Realität der Verbalhandlung als die Allgemeinbedeutung, "obščee značenie", des Futur I von honā (nur), sowie des Futur II und III (beliebiger Verben) an. Noch nicht vorliegend bzw. ausstehend, also noch nicht offenkundig (vorhanden), ist auch das durch das Futur I bezeichnete Geschehen. - Diese Interpretation ist nicht etwa verkehrt, doch sei dahingestellt, inwieweit solche Allgemeinbedeutungen helfen, den grammatischen Status und die verschiedenen Funktionen der einzelnen Futurformen des Hindi herauszufinden.

21 s. Anm. 14 und 20.

22 In einer größeren Arbeit werden wir außerdem auf eine detaillierte Funktionsanalyse aller Futurformen des Hindi, primär synchron-deskriptiv, z.T. aber auch historisch-vergleichend im Rahmen des Indoarischen sowie auch anderer indoeuropäischer Sprachen (u.a. des Deutschen, Tschechischen) eingehen.

23 Auf eine kurze Charakterisierung des Futur I (II und III) im Hinblick auf Fragen des Aspekts, der Aktionsart u.a. kommen wir unter Abschnitt C,II im folgenden zu sprechen.

24 Eine Ausnahme stellt Lienhard dar, vgl. Lienhard, S.192 ff., der das gesamte Hindi-Futur, also alle drei Futurformen, als einen besonderen Modus ansieht. Er stützt sich dabei auf mehrere Arbeiten J. Kuryłowicz's. Dieser äußert sich neuerdings jedoch etwas anders als in den Aufsätzen, die Lienhard zitiert. Vgl. z.B. Kuryłowicz, S.137: ... "Cf. the modal use of the future in French, as in il sera malade (present eventual), il aura oublié son porte-monnaie (past eventual). Primarily these forms are future, the modal sense is always determined contextually (secondary function)..."

25 Wir gebrauchen hier die Bezeichnung 'Geschehen' (bzw. 'Ereignis') als Sammelbegriff für 'Handlung' und 'Vorgang'. Wir meiden die letztgenannten Termini jedoch nicht gänzlich. Handelt es sich um einen 'Zustand', so benutzen wir - wenn es von Bedeutung ist - auch diesen Begriff.

26 Vgl. dazu unter C,II.

27 Daß der funktionale Status solcher Ausdrücke in anderen neu-indoarischen Sprachen z.T. ein anderer als im Hindi sein kann, zeigt z.B. das Beispiel des Marathi, wo die Verbindung des sogen. perspektivischen Partizips bzw. Partizips futuri + Kopula

(āhe, asṇe^n, hoṇe^n/im Präsens/) ein Konkurrent des Futur I, besonders in negierten Sätzen, ist. Vgl. dazu u.a. T.E. Katenina, Očerk grammatiki jazyka marathi, Moskva 1963, S.198 f.

28 Vgl. Anm. 24.

29 Der Begriff 'omnitemporal' ist berechtigter als die Bezeichnung 'atemporal', da kein verbales Geschehen außerhalb der Zeit bzw. der 'Zeitkoordinate' - vgl. dazu A.V. Isačenko, Die russische Sprache der Gegenwart, Teil I, Halle (Saale) 1962, S.280-283 - stehen, also "zeitlos" sein kann. Von einer näheren Diskussion dieser Termini wollen wir jedoch hier absehen. Wir gebrauchen beide.

30 Vgl. dazu unter C, II im folgenden.

31 K. Ammer, Einführung in die Sprachwissenschaft, Band I. Halle (Saale) 1958, S.170 f., erwähnt in diesem Zusammenhang u.a. das Evenische, das zur paläo-asiatischen Sprachgruppe gehört.

32 Zum Beispiel das vollendete Futur im Tschechischen, Polnischen, Russischen, das formal das Präsens des perfektiven Aspekts ist; ferner auch im Deutschen (obwohl z.T. andere Ansichten vertreten werden).

33 Vgl. Anm. 16.

34 Zur indirekten und halb-direkten Rede im Hindi vgl. u.a. Pořízka[2], S.270 f. Die Bezeichnung 'halb-direkte Rede' haben wir - eingedeutscht aus 'half-direct speech' bzw. 'polopřímá řeč' - von diesem Forscher übernommen.

35 Vgl. z.B. W.v. Wartburg, P. Zumthor, Précis de syntaxe du français contemporain, Berne 1947, S.105 f. Im folgenden zitiert: v.Wartburg/Zumthor.

36 U.a. im Deutschen; vgl. u.a.: Duden, Grammatik der deutschen Gegenwartssprache, Mannheim 1959, Nachdruck in der SU, Leningrad, 1962, S.558; E. Lorck, Die "Erlebte Rede", Heidelberg, 1921; ferner, was die Verwendung des Futurs im Deutschen in dieser Stilform betrifft: W.A. Sherebkow, Zum Ausdruck der Zukunft in der abhängigen Rede, in: Sprachpflege. Zeitschrift für gutes Deutsch, Leipzig 1965/10, S.196-200. Für das Französische vgl. u.a.: H. Weber: Das Tempussystem des Deutschen und des Französischen, Übersetzungs- und Strukturprobleme, in: Romanica Helvetica, Vol. 45, Bern 1954. Zum Gebrauch des Futur in der erlebten Rede bzw. im "style indirect libre" s. bes. S.194.

37 Diese Bezeichnung verwenden u.a. P. Hacker, vgl. Hacker[2], S.267 ff., und P. Gaeffke, Untersuchungen zur Syntax des Hindi, in: Disputationes Rheno-Trajectinae.., XI, The Hague. Paris 1967, S.95ff.

38 Vgl. Liperovskij[1], S.45, über dieselbe Erscheinung bei der Verwendung des Subjunktivs in kohortativer Funktion.

39 S.Anm. 38 und die Beispiele bei Pořízka[2], S.215.

40 Vgl. dazu Kuryłowicz, S.137: .. "It is in fact the 2nd p. (sing.) that is fundamental in the imperat..." - J. Kuryłowicz trifft diese Aussage für das Indoeuropäische allgemein, speziell die älteren Sprachen desselben. Seine Feststellung hat aber auch - mutatis mutandis - ihre Gültigkeit für das Hindi.

41 Vgl. Liperovskij[1], S.41-43.

42 So erscheint es u.a. in optativischer Funktion, d.h. zur Wiedergabe einer Befürchtung bzw. eines Wunsches (des Sprechers), daß etwas nicht geschehen möge. In dieser Verwendung erscheint im Hindi vor allem der Subjunktiv, vgl. Liperovskij[1], S.39f. Über die Verwendung des Futurs als auch des Optativs in Befürchtungssätzen im Altindischen vgl. u.a. B. Delbrück, Altindische Syntax, Syntaktische Forschungen, Bd. V, Halle a. S. 1888, S.292 f. und S.342 f. Ein Beispiel für das Futur I in diesem Gebrauch im Hindi: Kahī^n laṛkā hāth se to na jāegā ... (Nir., 95) / Wenn der Junge nur nicht sterben wird (möchte) /wörtl.: 'aus der Hand gleiten möge'/.

43 Zur Erklärung dieser Verbindung vgl. Pořízka[2], S.301.

44 Vgl. Pořízka[1].

45 Zu den Termini - in englischer Sprache - s. Pořízka[1]. Wir haben sie ins Deutsche übersetzt. Aus Platzersparnis gebrauchen wir im folgenden die Abkürzungen: modif. VA mit jānā bzw. modif. VA mit rahā hūⁿ.

46 P. Hacker, Die -ā-Form als Ausdruck der Vorzeitigkeit, in: Indo-Iranian Journal, VI, Nr.3-4, The Hague, S.208-221. Im folgenden zitiert: Hacker[3].

47 Das Beispiel ist gekürzt zitiert nach Pořízka[1], Arch. orient., Nr.35, 1967, S.85.

48 Vgl. Pořízka[1], Arch.orient., Nr.35, 1967, S.220.

49 Ebenda, S.219 und S.220.

50 Liperovskij[1], S.144.

51 Vgl. z.B. die Bemerkung V. Pořízkas zu einem Beispielsatz, in dem das Futur I des modif. VA mit jānā auftritt, s. Pořízka[1], Arch. orient., Nr.35, 1967, S.226. Der Autor bemerkt dort: .. "realization of the action pointed out."

52 Vgl. dazu Lienhard, u.a. S.210. Ferner J. Beames, A Comparative Grammar of the Modern Aryan Languages of India: to wit Hindi,..., Three volumes now published in one format, Delhi 1966, S.121 u. 204 f., sowie J. Bloch, L'Indo-Aryan, du Veda aux temps modernes, Paris 1934, S.291-293. Die beiden letztgenannten Autoren gehen jedoch auf solche Begriffe wie den der 'Duration' u.ä. nicht näher ein. Vgl. ferner auch die Ausführungen K. de Vreeses; de Vreese, spez. S.198-202.

53 Auf Beispiele für den Gebrauch des Futur II und III zur Wiedergabe einer präsumptiven Gegenwart oder Vergangenheit verzichten wir aus Platzgründen. Diese finden sich reichlich in der Hindi-Literatur und in den meisten Grammatiken und Lehrbüchern.

54 Vgl. hierzu Pořízka[1], Arch. orient., Nr.35, 1967, S.222. - Wir müssen hier das in unserem Beitrag Gesagte etwas genauer formulieren: 1. Es gibt 'rein' durative Handlungen, 2. eine Duration, die sich aus mehreren Einzelakten bzw. iterierten Handlungen ergibt. 3. Diese iterierten Handlungen, die eine Reihe und eine Duration bilden bzw. darstellen, können im Hindi - vgl. Pořízka, ebenda, S.222 - imperfektiv und perfektiv aufgefaßt werden. 4. Eine 'reine', d.h. nicht durch Iteration entstandene Dauer setzt in jedem Falle die aspektuelle Imperfektivität und (zeitliche) Nichtabgeschlossenheit voraus, d.h. im sprachlichen Sinne bzw. in der Sicht des Sprechers.

55 Die Begriffe imperfektiv bzw. unvollendet und nichtabgeschlossen einerseits, sowie perfektiv bzw. vollendet und abgeschlossen andererseits werden in der linguistischen Literatur oft synonym verwendet. Man sollte sie jedoch trennen, denn: es gibt Verbalformen (Tempora), die den Nichtabschluß einer Handlung indizieren, aber dennoch im perfektiven Aspekt stehen können, und ferner Formen, die den Abschluß einer Handlung hervorheben, dennoch auch in der Form des imperfektiven Aspekts stehen können. Als Beispiele seien zu ersterem das Imperfekt, zu letzterem das Präteritum des Hindi genannt. Auch im Bulgarischen und Litauischen z.B. können beliebige Tempora in beiden Aspekten gebraucht werden. In den west- und ostslawischen Sprachen ist der Sachverhalt etwas anders.

56 Vgl. hierzu Pořízka[1] über das Präsens und andere Tempora des unmodifizierten Verbs.

57 Vgl. Anm. 54.

58 S. Anm. 9, 10, 11.

59 Zu Implikationen dieses Phänomens vgl. z.B. für die Verhältnisse im Englischen I.P. Ivanova, Vid i vremja v sovremennom anglijskom jazyke, Leningrad 1961, u.a. die Seiten 89 ff., S.141 f. und 154 f. Die Unterscheidung einer aktuellen (von einer nichtaktuellen) Handlung auch in der Zeitstufe der Zukunft ist jedoch prinzipiell möglich. Sie kann auch im Deutschen vorliegen, wenn auch selten, zumal unsere Sprache sowieso über keine besonderen (merkmalhaften) Formen zur Darstellung aktueller Handlungen (im Unterschied zum Hindi, Englischen, Spanischen u.a.) verfügt. - Vgl. zu dieser Fragestellung auch Kuryłowicz, S.95.

60 S. Anm. 53.

61 Vgl. Hacker[3].

62 Zum Begriff der 'invarianten Bedeutung' vgl. u.a. H. Křížková, Pervičnye i vtoričnye funkcii i t. naz. transpozicija form, in: Travaux linguistiques de Prague, 2, Praha 1966, S.171-182.

63 Vgl. Anm. 9 z.B.

64 In veränderter Form zitiert nach Hacker[2], S.266.

65 Diesen Gebrauch von hogā etc. hat schon Kellogg notiert. Vgl. S.H. Kellogg, A Grammar of the Hindi Language, Third Edition 1938, Reprinted 1955, London 1955, S.463. Er meint, daß das Futur I (in unserer Terminologie) hier gebraucht sei, "where we should have expected huā hogā; ..." - Hogā steht hier jedoch in modaler Opposition zu thā. - Vgl. zur Verwendung des Futur I in dieser Funktion auch Lienhard, S.208, der sich jedoch auf Kellogg beruft und selbst kein Beispiel anführt. Auch Liperovskij[1], S.21, geht auf diesen Gebrauch ein, begnügt sich aber auch nur mit der Anführung eines Beispiels.

66 Die Bedeutungen "dauernd sein, immer sein" für das Verb rahnā führt z.B. P. Hacker an. Vgl. P. Hacker, zur Funktion einiger Hilfsverben im modernen Hindi, in: Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1958, Nr.4 (der) Akademie der Wissenschaften und der Literatur (Mainz), Wiesbaden 1958, S.204.

67 Vgl. z.B. die Eintragungen im "Hindī-Rūsī Śabd(a)koś/Chindirusskij slovar'", Moskva 1959, s.v. rahnā: ..3) byt', nachodit'sja;.. und die folgenden Beispiele mit rahā hogā.

68 U.a. im Deutschen und Französischen. Vgl. auch die weiteren Bemerkungen und die folgenden Anmerkungen.

69 Vgl. z.B. J. Wackernagel, Vorlesungen über Syntax mit besonderer Berücksichtigung von Griechisch, Lateinisch und Deutsch, I. Reihe, 2. Aufl., Basel 1926, S.207; er spricht von 'Haupttypen'.

70 Ebenda, S.207, gebraucht Wackernagel sozus. als Oberbegriff die Bezeichnung 'Futurum historicum'.

71 Beispiele finden sich u.a. bei Wackernagel, ebenda, S.207, sowie bei H. Paul, Deutsche Grammatik, Band IV, 4. Aufl, Halle (Saale), § 373, S.153, Anm.; vor allem auch bei E. Lerch, Historische französische Syntax, Bd. 1, Leipzig 1925, S.29 f. und Bd. 2, Leipzig, 1929, S.429. Zur Illustrierung des Gesagten führen wir ein Beispiel aus einem Roman von Spielhagen an, das sich als 'Universalbeispiel' in der germanistischen Literatur ansehen läßt: .. "ich also hin nach Tannenberg gemacht und werde dann gleich auf sein Zimmer gehen." .. Zitiert nach Wackernagel, ebenda, S.207. - Verf. ist als gebürtigem Berliner diese Verwendung des Futurs im Deutschen durchaus nichts Fremdes. Sprechern anderer Dialekte kommt dieser Gebrauch jedoch fremd und ungewöhnlich vor. Wie dem auch sei, es gibt ihn im Deutschen, was literarische Belege älteren Datums eindeutig ausweisen.

72 Auch Hindi- bzw. Urdu-Sprechern ist dieser Gebrauch des Futur I unbekannt.

73 Das Französische, das Deutsche, aber auch andere Sprachen. Für das Französische vgl. das Beispiel von v. Wartburg/Zumthor, S.96: ..'le mariage eut lieu en 1844. Eugénie attendra encore neuf ans.'.. - Dieses Beispiel führt auch Lienhard, S.208, Anm. 4, an. In der Frage, was als historisches Futur anzusehen ist, folgt er offenbar J. Wackernagel, auf den er auch verweist.

74 Vgl. dazu z.B. W. Havers, Handbuch der erklärenden Syntax, Heidelberg 1931, S.40.

75 Wackernagel, ebenda, S.207, führt diesen Fall als einen 'Haupttyp' an. Diesen Fall hatte offentsichtlich auch Lienhard im Auge, vgl. sein Beispiel, Lienhard, S.208. - Verf. scheint der von Lienhard angeführte Satz nicht ganz eindeutig zu sein, was die Frage betrifft, ob es sich um ein 'prophetisches Futur' handelt. Leider steht uns das Werk, aus dem der Satz entnommen ist, nicht zur Verfügung.

76 Vgl. zu dieser Fragestellung u.a. F. Kopečný, Slovesný vid v češtině, in: Rozpravy Československé akademie věd, 2, 1962, Praha, 1962, S.32.

S u m m a r y

Remarks on Future Tense in Modern Hindi

The present contribution is dedicated to discussion of some aspects of future tense in modern Hindi.

Our article concentrated upon the most important functions of the 1st future tense used as an absolute tense. Questions of verbal tense and mood were stressed; the role of the verbal aspects, of the so-called "Aktionsarten" (kinds of action), the semantics of verbs and other features were dealt with more briefly. It was shown that the 1st future tense is rightly to be considered a future tense, because it is fully grammaticalized as an expression of future action, i.e., it is also a tenseform of future time (as well as the 2nd and 3rd future tenses). As such a tense it is to be ascribed to the unmarked mood, the indicative. We discussed the separate functions of the 1st future tense against the background of their respective time-spheres. The 1st future tense primarily refers to future time, where it may be employed in a number of functions. Among these its main or primary function stands out, which we called its "future function". In this function it denotes a future event (or action), and it is unmarked with regard to modality. This means that it does not have a unitary modality which characterizes it positively. On the contrary, it may occur within a scale of modalities, the extreme values in which are, so to speak, certainty on the one hand or mere presumption on the other. This peculiarity of the future tense results from the fact that it expresses an action which at the moment of speaking (in the present) is still to be expected, i.e., which exists first only in the mental conception of the speaker. That is why the speaker - in the sense of the so-called communicative-grammatical modality - may evaluate the further event differently with regard to the degree of certainty of its realization (as an action which is certain to take place or, on the other hand, only presumably or probably). This important presumptive modality consequently has its origin in the particular character of the future time. It must be stressed, that the 1st futur tense may occur in this function in all of the three grammatical persons, the presence of this or that modality being dependent on and differenciated by the category of person. - The speaker may not only evaluate the future event differently with regard to the degree of certainty of its realization, he may also express his will and so on concerning the fulfilment of such an action. This is the reason why the 1st future, when referring to the time-sphere of the future, may also be employed in different secondary functions of modal character, such as that of volition, cohortation etc.. Apart from other reasons these uses of the 1st future tense are to be regarded as secondary functions because: a/ the temporal function recedes, b/ the 1st future tense in these functions competes with non-indicative moods, in some cases it even interferes with their primary function (of the imperative), and c/ because in these uses it is linked - and this is important - to only one (or at most two) grammatical persons. - The relation of the 1st future to other verbal forms which may occasionally serve as expressions for future actions is that of an expression for future in its primary function to one used here only in a secondary function (other tenses like the present tense etc.), or that of a fully grammaticalized expression for future actions to a lexicalized or only partly grammaticalized one, which may also express different modal shades of meaning (certain verbal periphrases and syntactical constructions). - Confrontation of the 1st future tense and the other future tense forms (the 2nd and 3rd future tense) reveals that the difference between them does not lie primarily within the sphere of such categories as tense and mood, but that the main distinction lies in such verbal characteristics as the category of verbal aspect, the notion of the so-called 'Aktionsarten', the semantics of verbs, the opposition of actual to non-actual etc.. The 2nd and 3rd future tenses are also grammatical tenses (or tense forms) of the future, belonging to the indicative mood. Reasons were mentioned for the relatively frequent employment of both these tenses to denote a markedly presumptive action (or state) in the present and in the past. It was also shown, that the

1st future tense - apart from that of the verb <u>honā</u> - is used quite rarely referring to the present or past, expressing then, too, markedly the presumptive modality. - The closing parts of this article dealt with the employment of the 1st future tense in the characteristic, general, and gnomic function, when they are used with an omnitemporal or non-temporal meaning, and with its occasional use as an historic or prophetic future.

Quellenverzeichnis der textlichen Belege

Rbh, I — Premcand, Ra^{n}gbhūmi. Ga^{n}gā-granthāgār, Lakhnaū 1955. Bārahvī^{n} bār.. Pratham bhāg (Band I).

Rbh, II — dass.. Dvitīy^{a} bhāg (Band II), Lakhnaū 1955.

Sev. — Premcand, Sevāsadan. Sarasvatī Pres, Banāras o.J.

Gab. — Premçand, Gaban. Ha^{n}s Prakāśan, Ilāhābād o.J. /Bem.: Die korrekte Transkription des Wortes 'Gaban' müßte 'Ġaban'; ġaban' lauten. Aus drucktechnischen Gründen haben wir jedoch auf die Schreibung des diakritischen Punktes über dem anlautenden G/g verzichtet./

Nir. — Premcand, Nirmalā. Prakāśak: Pa. Baikuṇṭhnāth Bhārgav^{a}, pa^{n}cam sa^{n}skaraṇ, Banāras 1956.

Jh.s.,I — Yaśpāl, Jhūṭha sac. Teil I: Vatan aur deś. Dūsrā pariṣkṛt sa^{n}skaraṇ, Viplav-Lakhnaū, Lakhnaū 1960.

Jh.s.,II — dass.. Teil II: Deś kā bhaviṣy^{a}. Viplav Kāryālay, Lakhnaū 1960.

J.k.p. — Ilācandr^{a} Jośī, Jahāz kā pa^{n}chī. Rājkamal Prakāśan, Dillī-Bambaī-Ilāhābād-Paṭnā-Madrās. Dvitīy^{a} sa^{n}skaraṇ, kāpīrāiṭ (copyright) 1956.

Bh.b.c. — Bhagavatīcaraṇ Varmā, Bhūle bisre citr^{a}. Rājkamal Prakāśan, Dillī, kāpīrāiṭ (copyright) 1959.

U.h.l. — Rajendr^{a} Yādav, Ukhṛe hue log. Prakāśak: Sāhity^{a} Sadan, Dehrādun 1964; dvitīy^{a} sa^{n}skaraṇ.

Suman — Razīya Sajjād Ẓahīr, Suman. Naī Rośnī Prakāśan, Naī Dillī, 1. Auflage 1963. /Bem.: es handelt sich hier um einen Urdu-Roman./

HED — Bhargava's Standard Illustrated Dictionary of the Hindi Language (Hindi-English Edition). Compiled and edited by Prof. R.C. Pathak. Publisher: Bhargava Book Depot, Varanasi 1966.

Sunil Sen-Gupta

The Functional Pattern of Number in Munda-Kol Languages

Muṇḍā or Kol as it is called by the linguists, are spoken mostly in the eastern part of India. This language group and its people are supposed to be the oldest and the original inhabitants of India. They have comparatively very much smaller populations than the other two major language families, - Indo-Aryan (IA) and Dravidian. They are relatively aggregated in the hilly and forest area of eastern India, commonly known as "S̃āotāl Parganas", specially named after the major population speaking S̃āotāli. Here they took shelter against the aggressive culture of the Aryan people in India and have maintained their independent identity as Muṇḍās, Kols, or S̃āotāls. A part of this population was assimilated by the IA population and their languages have become an integral part of it. Segregated from all cultural and socio-political life of India, these people who had quite a developed civilisation based on agriculture and navigation, could not develop any written literature of their own. So the diachronic study of these languages from the side of the Indian languages of Austric family is not possible.

To avoid confusion between the family Muṇḍā and the languages Muṇḍāri and Kol, we refer here to these languages as Muṇḍā-Kol languages (M-K languages).

The M-K languages can be subdivided into three groups according to their grammatical characteristics and geographical position. The division into two groups as suggested by Prof. S.K. Chatterjee and by Prof. Sten Konow is mainly from the geographical point of view.

I. Eastern group: 1. S̃āotāli, 2. Muṇḍāri, 3. Bhumij, 4. Birhar, 5. Koḍā, 6. Ho or Kol, 7. Turi, 8. Āsuri, 9. Korwā.
II. Central group: 10. Kuruku, 11. Khāria, 12. Juāng.
III. Western group: 13. Savara, 14. Gadābā.

From these fourteen languages, the eastern group with nine languages can be included under one language "S̃āotāli". (cf. LSI IV Introduction). The languages like Koḍā, Korwā, Māhl, and even Kuruku are being assimilated by the largest one in the M-K family, i.e. S̃āotāli. In many cases Koḍā, Korwā, Māhl hardly have any separate villages and earn their livelihood from the S̃āotāli people.

The people speaking these languages to-day are bilingual and the majority of them speak Bengali, Oṛiyā, Bihāri or Bazāriā Hindi. So naturally in their vocabularies there are a great number of words of IA origin. On the other hand, these languages being the original languages of this area, they have influenced Bengali, Maithili, Bhojpuri, and Oṛiyā to a great extent and are one of the factors in the formation of Maghadhi Prakrit languages.

S̃āotāli and other languages of this family are classified as agglutinating languages where the word-formation and syntactical relation are indicated with prefixes, suffixes and infixes which can be clearly taken out.

These languages have two types of morphemes. The noun, adjective, verb, pronoun etc. can be termed base and nuclear, and the elements having the function of different categories can be called auxiliaries or bound morphemes. The "...concept word ist not specialised or narrowed down to be only a noun, an adjective, a verb etc. This peculiarity does not however very much hinder the words, on account of their special meaning or their general application from functioning as noun, an adjective, or verb much." (cf. Bodding-Material for a Santali Grammar - p.45).

The auxiliaries are not independent concepts, they are used as determinatives or as syntagma.

The concept Number as a logical concept came through the process of cognition; we include number (both grammatical and lexical), numeral, and numeral-classifier (NuCl) elements in a complex where noun, pronoun, adjective, and verbs are drawn in to express the concept.

According to the so-called grammatical division of number, M-K languages have three numbers: 1. Singular, 2. dual, 3. plural. We know that some of their sister Austric languages of Malay-Polynesian group even possess trial and quartal.

Though the morphological form of dual is decaying in Sā̃otāli and other languages, still it has not finished its function.

The conception of Singular in Muṇḍā-Kol languages

The conception of singular in these languages is indicated with the base. In many cases (the majority) in the neuter noun the pl. form is not indicated with the pluralising particle /ko/. To avoid confusion the sense (which otherwise can only be understood from the situational context) or the conception of sing. is denoted with numeral "one"- used before the substantive. The numeral "one" in all the languages is /mit'/ or /mia/ or a varied form of it. To make the conception of singularity more concrete or definite, the enclitic definitives /ṭen/, /tec'/, /goten/, /gotec/, /gotan/etc. are added with the noun concerned. It is a form of objective-counting. They signify in general an unit or an object, and are also combined with numerals other than "one" but in no case do they take any dual and plural suffixes.

Sā̃otāli

/mit' tān din seterok'a'/ "a day will come",
/mit' gatec' horin nelledea'/ "I saw a man",
/bir reāk' mittec' dāre/ "a tree from the forest".

Sometimes the sing. form of demonstrative pronouns or determinative suffixes are used to make the meaning absolute. In Muṇḍāri, Koḍā, Kuruku also a similar process is used, though it is not as elaborate as in Sā̃otāli.

Nouns denoting living beings have three numbers, but the nouns denoting inanimate objects have generally no dual or pl. form. /tät/, /ich'/, /ak'/ and such other formatives are also added with the base word to form the sing. in the M.K. family of speeches.

In Sā̃otāli we get:
/hudin-ich'/ "the small one"; /mit-tän munis/ "one daylabour";
in Mahle
/apāt -tät/ "the father (of him); /gidrā-tät-da/ "the son";
in Ho
/huring ich'ḏo/ "(the) small one";
in Korwa
/hor-do/ "man ( )"; /dare tät/ "tree ( )";

J. Hoffmann states: "the singular of noun is always the bare root i.e. no suffix is ever added to any noun for the purpose of pointing out the singular number." (Mundari Grammar p. 8)

Whereas Bodding says: "the singular with or without any suffix or other addition is the base".

The statement by Hoffman is quite old, but hardly any good work on Muṇḍāri was written after him. So here it needs a revision. There is no doubt that in many cases we do get the base-word used as singular, but there are cases where to avoid confusion determinative or enclitic definitives are used with it to indicate sing. Sometimes the method of objective counting is also applied for a single object.

In Muṇḍāri we get:
/huring-ich'/ "the small one";
/marang-ich'/ "the great one";
/in-ich'/ "he ( )".

The use of /ich'/ with pronoun or personal pronoun shows that morpheme /ich'/ carries the meaning of "one" or "one person". It is perhaps the enclitic -def. form to indicate person.

The conception of dual and its morphological medium
Dual is a decaying grammatical form in all the languages of India in general. But Muṇḍā-Kol languages still maintain the grammatical form of dual in noun, pronoun, and also in verbal forms. The process of dual formation is other than in Juāng, Savara, and Gadābā languages formed with the addition of the morpheme /king/, /kin/, /ki/, /kijan/ or the variants of the same form. In the above mentioned languages in the noun there ecists no grammatical medium like the above to denote dual. Lexical units like number "two" or the other lexemes meaning "both", "pair", "couple" etc. are used with the noun to express the conception of dual. In some cases in the verbal form, the dual is still maintained. Gadābā has replaced dual by pl. (cf. LSI IV p. 219). In Gadābā "there are no traces of differences between animate and inanimate nouns or of the existence of dual" (LSI IV p. 231).

The conception of dual is more distinct with the noun denoting human beings and words to denote relation. In such cases the word denoting "father and mother" (parents), "parents-in-law", "children-in-law", "husband and wife", "elder brother and his wife" and such other pairs in the human relation are all expressed in dual. They are all taken as a unit of duality. Feet, hands, and eyes of a person are also used in dual. But there is no restriction in using the dual form with animate and inanimate objects even if they do not form a pair in the above sense.

The personal pronouns have also dual forms, in the first person there exist an inclusive and an exclusive form of dual. In Sā̃otāli "when people speaking to each other about anything concerning them both, the inclusive dual is used, not the plural." (Santali Grammar-Bodding p. 37).

Wie see similar cases in all the languages of the eastern group. When a married woman adressed, the dual form of the second person is used. In the Muṇḍāri to mention a married woman in the third person the dual form is used. It is improper not to use the dual form.

Dual form in Muṇḍāri:
/ka-ling sena/ "I (exclusive 'I and he') will not go";
/sen-ben chi ka sena/ "will you (you and he) go".
The dual of noun in the M-K languages formed with suffix of dual:
Sā̃otāli
/horo-kin/ "two men"; /sadom kin/ "two horses";
Muṇḍāri
/horokin/ "two men"; /divi kin/ "two stones";
Bhumij
/korā kin/ "two boys"; but /bareā hapanerā/ "two daughters"
Ho
/setā kin/ "two men"; /hopon kin/ "two sons";
Korwā
/hor kin/ "two men"; /hopon kin/ "two sons";
Kuruku
/lebu-kijar/ "two men";
Khāria
/kon king/ "two sons".

In the pronoun in all its forms we get the dual formation with /kin/ /king/ and other variants of the same form.

In the M-K languages too, the formation of dual with /kin/ etc. is grammatically becoming a dead process. Generally the numeral "two" /bar/ or /juṛi/ "pair"; /banar/ "both" etc. are used instead of dual forms. The function of dual is mostly taken up by pl. In the case of inanimate objects, when it is necessary the lexical medium as above is used to mean dual.

As opposed to /Bareā kora hōpon-kin/ (S̃āotāli) lit.: 'two boy child-(dual)', "two male children" /jāṅarä/ "foot" is used in singular to mean feet., and /kharpaw/ "shoes" meaning "a pair of shoes"; /apat-tät-da ach' - rän golām ko-e met at'ko-a .... janara kharpaw -ae pä/ "father said to the servants - give him shoes for his feet." In Muṇḍāri the sentence below will show, how the pl. is taking over the task of dual.

/miat' herel-ke baria kora honko tae -en- a/
lit.: 'one ( ) man two male Child (ko) were...'
"one man had two male children".

Here /ko/ is used instead of /king/. Similar example:

/miat' hature tai-ken-a-ko(sic) haram burhi/
lit.: 'one ( ) village in were they old man old woman'
"in one village there were one old man and woman".

Here /tai-ken-a-ko/ represents two persons in pl. number.

In S̃āotāli

/miat hōren bareā korā hapan tahi-kan-a-kin/,
lit.: 'one man two boy child were-they-two'
"one man had two sons".

Here the conception of dual is expressed firstly with the numeral "two" and secondly in the conjugation of verb with the dual ending /kin/, but noun has no dual suffix.

Plural Morpheme /ko/

The morpheme /ko/ is suffixed with the noun to form the plural of M-K languages. Although we also get the use of plural form in inanimate objects, still it is the general tendency of these languages to avoid the pl. formation with /ko/ wherever possible. The context is an important factor in the indication of number-effect in the languages of this family. Generally it is the trend of these languages if the number is otherwise shown or evident, that the suffixes are not ordinarily added.

In general in all the M-K languages, the process of transmitting pl. concept through morpheme is the same. Moreover in S̃āotāli, Muṇḍāri, Bhumij, Korwā, Koḍā, Kol or Ho have the same morpheme /ko/ for this purpose. The formation of number is only formed with living beings. (In these languages the conception of gender differs from IA and to some extent shows similarity with Dravidian. The denotation of natural gender is a simple process of adding the word having the meaning "male" or "female".

The nouns are divided into inanimates and animates. This division is purely grammatical. (Sometimes it may be the natural division but in some cases it does not follow natural logic.)

The pl. denoting morphemes in Khāriā, Juāng, and Savara differ from the common form. /ki/ is the morpheme to denote plural in Khāriā; in Juāng /-r-ki/ is used for the same purpose, and in Savara it is /ji/. The Juāng /r/ seems to be the pl. morpheme borrowed from Dravidian sources. (cf. /ār/, /ar/,). The Gadābā on the other hand uses no pl. morphemes with noun to denote plural.

Here we give some examples of pl. formation in M-K languages:

S̃āotāli

/dāṅrā ko/, "cows"; /har-ko/, "men"; /perā-ko/, "friends".

Muṇḍāri

/hon-ko/, "children"; /setā-ko/, "dogs"; /sādom-ko/, "horses".

Birhār
/sādom-ko/ "horses"; /gāe-ko/ "cows"; /setāko/, "dogs";
Koṛwā
/kurihan-ko/, "daughters"; /bonomghōrāko/ "horses"; /bonomsetā-ko/ "dogs".

[This characteristic of Koṛwā to add /bonom/ before the animate objects (other than human beings) which means "animal" shows the formation of rational and irrational division of gender as we see it in Dravidian (perhaps which may be the source of it) and also in Tiprāi, and Bodo languages of Sino-Tibetan.]

Savara
/kiān-ji/, "tigers"; /panderanji/ "hairs"; /yaṅ-tan-li- ji/, "cows".

(the superfluous /li/ may be from Telegu /lu/ in which area the Savara is spoken).

In Sā̃otāli the morpheme /ko/ is also used for the purpose of expressing the sing. in a definite sense. In this way the word /perā-ko/ may also mean "one friend". Here the individual represents the class or the whole company. This may be compared with the generic number. But it is a collective concept and therefore /perā-ko/ means friend in the singular sense /hār-kō raput-akat' -a'/ "somebody or a few persons (has)haven broken it".

When animate or inanimate objects are enumerated, they all take the plural suffix even if it may mean "one" or individual. This is also true for mass-words.

Sā̃otāli
/gāi-ko kaḍa-ko mērōmko menak' koteā/; "he has cow(s), buffalo(s), goat(s)".
/hoṛoko gandliko jonḍrako bulunko sunumko/ "paddy, millet, maize, salt, oil (seeds) etc."
Munḍāri
/bulung-ko tamaku-ko chauliko/; "salt, tobacco, rice etc."

Morpheme /eā/, /iā/, /yā/ to denote plural
In M-K languages other than /ko/ we also get /eā/, /iā/, /yā/ to denote pl. /eā/ and other varied forms of it are mostly to be seen used with numerals above "two" and up to "ten" and also with compounds. In the case of numeral "one" we get an additional /t'/ added with the suffixes /eā/, /iā/ and /yā/. So the form of "one" what we get are /moyāt'/, /miad'/, and /miȧt'/. From the use of this morpheme /eā/ or the other forms of it, it seems that this morpheme denotes the collective of human beings or rational objects. (See also the chapter on Numeral Classifiers.) In general the pl. is not denoted with inanimate objects or irrational objects if it can be avoided.

A similar development can also be seen of the morpheme /jan/ in Eastern IA languages. The same morpheme /jan/ is used both for plural and NuCl. In Tibetan the NuCl perhaps also developed out of pl. morpheme. (cf. Sen-Gupta, Transformation of /jana/ ZPSK vol. 20, H3, 1967, p. 2 ff.) This conclusion regarding the /eā/, /iā/, and /yā/ is strengthened with the following words of relationship, where it is used to denote a collective concept, hence creates the effect of plural.

In Sā̃otāli
/dādāyā/, "elder brother and one more of his younger brother" (cf. Bengali /dādārā/ "elder brothers");
/tātāyā/, "grandfather and grandchild or children";
/jijāyā/, "grandmother and grandchild or children".
We also get the pl. form /beneyā/, "enemies"; /juriā/, "pair".

Lexical Process
Periphrastic plural form denoted with number-words (nw)
It is a general trend in M-K languages to use nw-s to denote the category of plural number to make the meaning more precise and free of context. In M-K languages we see the use

of nw also with the pl. form formed with /ko/. There are two types of formations: 1. nw+ noun+pl. suffix; and 2. nw+noun. The pl. effect created by the nw-s in the M-K languages, can be divided into two broad groups: 1. Plural effect of indefinite multitude (lower-multitude McM; higher-multitude MgM), and 2. the pl. effect of totality. Numerals are another medium to transmit the plural effect of definite-multitude.

Plurality of indefinite multitude
The languages of M-K family have number of nw-s borrowed and their own, to denote indefinite multitude plurality. The morphemes indicating the number of higher-multitude (Mg) are:

Sā̃otāli
/aḍi/, "many"; /āmin/, /āmin-āmin/, "several"; /aḍi betar/, "many"; /eon/, "so many";
Munḍāri
/tinak'/, "so many"; /chimim/, "in large numbers";
Bhumij
/chinminā̃ṅg/ "many", "so many", "how many"; /isu/ "many";
Birhār
/dher/, "many"; /nimin/, "many";
Koḍā
/chī̃mtit/, "in large numbers"; /nitit/, "many";
Ho
/pura/, "many" (also "all"); /chimin/, "many", "large number"; /nimin/, "so many", "such a great number";
Turi
/jati/, "many";
Asuri
/kudaha/, "many"; /nimin/ "many"; /pure/, "many";
Korwā
/lakan/, "many", "much"; /namin/, "many"; /bonum/, "many", /timin/ "many", "large number";
Kuruku
/ghonoch/, "many"; /idd/, "how many", "this much"; /itna/, "many", "this much" etc.
Khāriā
/jughai/, "several"; /ki'te/, "how many", "many"; /dher/, "many";
Juā̃ng
/buluṅa/, "many"; /bahami/, "many";
Savara
/etā̃n/, "many", "much"; /eteṇ/, /aiṇḍam/, "many";
Gadābā
/adi/, "many" etc.

Here also, the nw-s are of two sources, one is the original and the other borrowed, mainly from the IA sources like Ḥindi, Bengali, Oṛiyā. /aḍi/, /chimin/, /isu/, /nimin/, /lekan/, /bonum/, /timin/, /amin/, /aiṇḍam/, and such other forms with /-min/ added with /ti-/, /ni-/, /na-/, /chi/ are original nw-s, whereas /eon/, /dher/, /pure/, /pura/, /idna/, /kite/, /bahami/, /etā̃n/, /eteṇ/ are borrowed from IA sources.

McM
In Sā̃otāli
/thoṛa/, "a few"; /kichu/, "some"; /adō̃m/, "some"; /baje/, "some"; /etak/, "others", "other";
Munḍāri
/huding/, "a few", "small number of"; /musing/, "some";

Birhār
/huring/, "small", "a few";
Koḍā
/katek/, "some"; /kichhu/, "some;
Korwā
/lesan/, "a few"; /chōkōi/, "a little", /huring/, "few";

Ho same as above;

Juri
/thoṛa/, "some",
Asuri
/nimin/, "some"; /thoṛa/, "some";
Kuruku
/ṭonē/, "some"; /thoṛeka/, "a few";
Khāriā
/thoṛek/, "few";
Savara
/asui/, /asuiyi/, "little", "a few".

The nw denoting indefinite number of MgM and McM are also formed from the adjectives such as /huṛing/, "small", /hudiṇ/, "small"; /mārāng/, "great", "big". They are used as adjectives to qualify the noun and also as nw-s to denote number. The expression of a smaller amount is also expressed in the negative sense, such as: /marang bāng/ lit 'not many' or 'not great'. The words are equally borrowed from IA sources: Examples such as /etab/, /thoṛa/, /kichu/, /thoṛekā/. The original nw-s are: /adom/, /bāje/, /huring/, /chōkoi/, /asui/ etc.

Here we give some examples of their use in different languages.

Sãotali
/aḍi har-ko/, "many men"; /kichu seta-ko/, "some dogs"; /kichu perā-ko/, "some friends"; /āmin amin kāmik-ku/, "several workers"; /āmin amin harko/, "several people".
Munḍāri
/chimin uriko/, "many oxen"; /tinak' setā-ko/, "many dogs"; /musin sim-ko/, "many hens"; /musim re am cihminan/, "much of rice-beer" (mass-word).
Birhār
/huring koḍā/, "some children"; /dher perā ko/, "many friends"; /chimtit munis-ko/, "so many laborers"; /kichu diṛi/, "some stones".
Koḍā
/chimitit perako/, "many friends"; /kichu kaira dare/, "some banana plants"; /nitit daṇra-ko/, "so many cows".
Ho
/chimin kichri/, "so many clothes"; /isu kayra/, "some bananas"; /nimin hanko/, "so many men".
Turi
/ut' jati/ "many mushrooms" (lit. mushroom many); /jati chilim/, "many tobacco pipes".
Asuri
/nimin gada/, "many ducks"; /khudha kami-ku/, "many workers"; /khudha hopon -ku/, "many men".
Korwā
/bonom hoṛku/, "many men"; /bonum oṛāk/, "many houses"; /lesan perā-ko/, "some friends"; /lesan pussi-ku/, "some cats"; /pura sirma/, "many years"; /namen bulung/, "so much of salt" (massword); /namen chōri/, "so many children".
Kuruku
/iddā koro/, "so many men"; /itna unto/, "so many asses";

Khāriā
/jughai betav/, "several sons"; /jughai orei/, "several cows".
Savara
/kudub tanub/, "all shares"; /kudub suny/, "many houses", /midap ghuso/, "many dogs".

Plurality of totality
The pl. effect of totality in Sā̃otāli and other M-K languages is done through certain nw-s which carry the meaning either "each one", or "every one", or "all". In many cases specially with inanimate nouns, the frquency of the use of nw, is so much, that it is difficult to differentiate it from the grammatical process of denoting plural. The nw-s used in the M-K languages to denote plurality of totality are mainly of two types: 1. original words, and 2. borrowed nw-s from IA sources. The nw-s to denote pl. effect of totality in M-K, are more or less the same morphemes. Here we give a list of nw-s of this type from different languages of M-K family.

Sā̃otāli
/snam/, "all"; /jata/, "all";
Māhle
/sanam/, "all";
Muṇḍāri
/soben/, "all";
Bhumij
/soben/, "all";
Birhār
/soben/, "all";
Koḍā
/jata/, "all"; /jatage/, "all";
Ho
/saben/, "all";
Turi
/sobenak'/, /sabinich/, "all";
Asuri
/soben/, /sagro-kono/, "all"; /ek-due/, "all" (IA one and two); /jama/, "all";
Korwā
/jamak/, "all"; /itado/, "this all" (deictic pl); /sanama/, "all"; /sob/, "all";
Eraṅga
/jhari/, "all"; /jama-ku/, "all"; /ita-do/, "this all";
Kuruku
/shabo/, "all";
Khāria
/jari-le/, "all"; /sab/, "all";
Juāng
/nika/, "all";
Savara
/kudul/, "all"; /sabni/, /sabun/, /jakin/, "all";
Gadābā
/ōāyan/, "all"; /di/, "every one", "all".

From the above mentioned nw-s we see that the most common nw meaning "all" is /soben/ and /sanam/, where /soben/ and its different forms may be etymologically linked up with IA /sarva/. The nw /jama/ and /jhari/ are collectives denoting morpheme, meaning "collected things", "bunch" and "bundle" packed together. As a general rule the nw-s are used as prepositive -lexical-plural medium and are used as follows:

Sãotãli
/sanam ak'-ko/, "all things"; /sanam hurko/, "all persons", /jata- seta-ko/, "all the dogs"; /sanom khan/, "all the forms";
Bhumij
/soben ak/, "all things"; /soben daulat/, "all the treasure"; /soben harko/, "all men";
Munḍāri
/saben ak-/, "all things"; /sobenkhurji/,"all the properties"; /soben sim-ko/, "all the hens";
Koḍā
/jatā har/, "all man"; /jatā ge harko/, "all the men";
Ho
/sabenak'/, "all things"; /saben harko/, "every man" or "all men"; /saben seta-ko/, "all the dogs"; /saben din/, "all the days"; /ena saben/, "these all things";
Juri
/saben ak/, "all things"; /sagro kēāri/, "all fields" (rice fields or plots);
Asuri
/saben setā-ko/, "all the dogs"; /saben sādomko/, "all the horses"; /sānam ete bēs gendrāk'/, "all good dresses"; /sānam āmrāk'/, "my all things"; /sagro kono/, "all (persons)";
Korwā
/jama ak'/, "all things"; /sab din/, "all days"; /sanam ak'/, "all things"; /jama setā/, "all the dogs"; /sab orāk/, "all the houses"; /tamani dhaṁ/, "all the treasure";
Erangā
/itado hahāṭing/, "all the shares"; /itado sinko/, "all those hens"; /jhari ak'/, "all things";
Kuruku
/sabosādom/, "all the horses"; /sab kuch mal/, "all the wealth";
Khāriā
/jari-te seta/, "all the dogs"; /jari kundiu/, "all the sons"; /sab konger/, "all workers";
Juāng
/nika dhan/, "all the property"; /nika luko/, "all men";
Savara
/kudrob tanub/, "all the shares"; /sobin boṅtel/, "all buffaloes"; /kudub lebun/, "all money"; /janḍrum- nen kuḍuban/, "my all properties". Here /kuduban/ is used as postpositive.

Formation of number in pronoun.
M-K languages have three numbers also in pronoun. The formation of number with plural dual morphemes follows the same process as that of noun. In the third personal pronoun the morphemes denoting dual and plural are also the same. But in the first and second persons the formation of pl. and dual are not grammatical in character. They are lexical. It is the peculiarity of M-K languages that first personal pronouns, like Dravidian, have exclusive and inclusive forms.

In Sãotāli

	dual incl.	dual excl.	pl. incl.	pl. excl.
1st person in	alaṅ "we two" (thou and I)	aliṅ (he and I)	abo, abon (we and you)	alē, alen (we and they)
2nd person am	aben		apē, apen	

In the third person generally the demonstrative pronoun is used. To indicate dual and pl. the grammatical mediums /kin/ and /ko/ are added as suffix.

S̃aotāli

	sing.	dual	plural
3rd person	uni (he, she)	unikin	uniko
	ona (it, that)	onakin	onako
	ac' (himself, herself)	ā-kin	ako

Plural and dual formation in other pronominal words
S̃aotāli language has a large number of demonstrative pronouns "differing in form for the animate and inanimate objects and distinguishing distances" (see Bodding-Material for Santali grammar pp. 118-136). They are compounds of a demonstrative element and an animate or an inanimate pronominal determinative as the case may be. The demonstrative pronoun in S̃aotāli indicates the suffix /i/ in sing., /kin/ in dual and /ko/ in plural, in the case of animate objects. The inanimate objects on the other hand have /a/ in sing., /akin/ in dual and /ako/ in plural. All demonstrative pronouns take the same dual and plural suffixes as stated above in the case of noun of animate objects. In the animate form the intensified demonstrative forms do not take any dual or pl. suffix, but inanimate objects peculiarly take number suffixes in such case, as can be seen from S̃aotāli examples given below.

Animate form
/uni/, "this one" dual /unikin/ pl. /uniko/; /hun(i)/, "that one" dual /hunkin/ pl. /honko/
Inanimate form
/ona/, "this" (thing) dual/onakin/ pl. /onako/; /hona/, "that" (thing) dual /honakin/ pl. /honako/

The animate intensive form (to indicate near, nearest) is /nhuk'ui/, "this one (which you see there"); it has only singular form. Inanimate intensive forms are /nhok'oe/ dual /nhok' oekin/ pl. /nho' oeko/.

Muṇḍāri also possesses a rich variety of demonstrative pronouns like S̃aotāli. They have also both the animate and inanimate forms.

Animate form
/nē/ "this" (one-person) du. /neking/ pl. /neko/
Inanimate form
/ena/ "this" (thing) du. /enaking/ pl. /enako/
Interrogative demonstrative
/okni/, "which one" /okonking/ pl. /okonko/; /okae/, "who" du. /okoe ta king/ pl. /okoeteko/

/-ta-/ and /-te-/ are infixed between the pl. or dual suffix and base. They denote relationship or intimacy or mere companionship (see Hoffmann-Mundari Grammar p. 31).

Personal pronoun in Muṇḍāri in the first person have the same form, like S̃aotāli. They are lexical in character in the first and second person but in the third person it is grammatical.

	sing.	du. incl.	du. excl.	pl. incl.	pl. excl.
1st person	ainng	alang	aling	abu	ale
2nd person	am	aben		ape	
3rd person	ae'	akin		ako	

It is a general trend of Mundāri and Sãotāli to take the generic classifying particles /ch'/ and /ak'/ for animate and inanimate objects respectively with demonstrative pronoun to form compounds.

/nich'/, "this one" (animate); /inich'/, "that one" (animate); /neak'/, "this thing"; /hanak/, "that thing"; /enak/, "this thing".

In Khāriā, Savara we see the irregularities in the pronominal form and also in indicating number. Khāriā has also dual inclusive and exclusive form in the first person. The dual morpheme in the first person exclusive and second person inclusive are /jar/ and /bar/ respectively. Sten Konow thinks that Gagan Bannerjee is correct where he says that both the forms are the same. It is quite possible that /bar/, "two" is used here to denote dual which is essentially a lexical process. (cf. LSI VI p. 195)

	sing.	du. incl.	du. excl.	pl. incl.	pl. excl.
1st person	iṅg	ānāng	injār	āning	ele
2nd person	am	ambār amār		ampe	

Juāng does not have any dual form. In the first and third person the pl. is formed with the pl. morpheme (prepositive and postpositive) respectively.

	sing.	pl.
1st person	/aiṅ/ /āinje/	/n̲ inje/ /n̲einje/
2nd person	/ām-de/ /āman-ḍe/	/hare/
3rd person	/ār/ /airi/ /āuri/	/ār-k̲i̲/

In Savara also there exists no dual form. In the pl. formation of third person it follows the general process like noun. In the first and second person they differ.

1st person	/nen/, "I"	/elleṅ/, "we"
2nd person	/amen/, "you"	/amben/, "you"
3rd person	/anin/, "he", "she", "it"	/anin-j̲i̲/, "they"

Grammatical category of number in verb

The verbs in M-K languages are most complicated in their use and form an unique group among the Indian languages. In Sãotāli and other M-K languages the conception of word has basic differences from the IA and Dravidian. A word has no fixed use. The same word may be used for the purpose of verb, adjective and noun. A verbal expression in these languages is a composite unit where in the conjugational form the number, person and tense are indicated.

M-K languages have secondary form personal pronouns which are formed out of the original form and are retained as a segment. (The pronoun - as in the case of verb so in the case of possessive form - uses these segments, which vary according to the person and number.)

In the case of verb these secondary pronominal segments are used with the verb or with the word preceding it. These pronominal segments are more or less restricted in their use. They have different forms for the first and second persons. Third person on the other hand uses the common pl. morpheme /ko/ or its different forms. There is however a certain regulation about their use to indicate the category of number in verb. They can be summarised in four points as follows.

1. The nouns indicating inanimate objects have no secondary pronominal form either with verb or with the word immediately preceding the verb.
2. If the subject is a personal pronoun, then it will be twice used, even when the independent form is mentioned before in the verbal form.
3. They are either used with verb as suffix or infix, or as suffix with the word immediately preceding it. (Second and third rules are for the animate objects)
4. In the third person singular number, the pronominal segment is added with verb in the case of inanimate objects when it is supposed that some force or agent is working behind it. The similar concept, though not the same in form, can be seen in the German construction "es regnet".

The conception of verb

In Sãotāli and other languages of this familiy, the conception of verb is a composite idea consisting of different elements. A verbal form consists of the following elements:

Verbal base + Copula + personal, pronominal segment
(indefinte)

All these together form a composite idea of action (verb) in different persons. But in the case of inanimate object (except rule 4) in the singular number the pronominal segment is not used.

Expression of number in verb

The verbs in these languages have in general three grammatical numbers: 1. singular, 2. plural, 3. dual. In the case of the first and second persons, these numbers are indicated through the pronominal segments. These segments carry both the function of person and of number simultaneously. In the case of the third person singular number it is same as above. But in the dual and pl. it uses the same pl. morpheme /kin/ and /ko/ of nominal and pronominal forms.

There are three types of pronominal morpheme for three different purposes: 1. the form for the direct object, 2. the form for the indirect object and 3. the form for the genetive (possessive) expression (see afterwards).

The pronominal segments in Sãotāli and Mundāri are the following:

Sā̃otāli

	sing.	du. incl.	du. excl.	pl. incl.	pl. excl.
1st pers.	-in'	-laṅ	-lin	-bo, -bon	-lä, -le
2nd pers.	äm(-em) -m	-bän, -ben		-pä, -pe	
3rd pers.	-el		-kin		-ko

These segments are either suffixed or infixed with the verbal form. The infix forms differ in the first person and second person singular. They are /-en-/ and /-mä-/ respectively.

Muṇḍāri

	sing.	du. incl.	du. excl.	pl. incl.	pl. excl.
1st pers.	-ing	-lang	-ling	-bu	-le
2nd pers.	-m	-ben		-pe	
3rd pers.	-e		-kin		-ko

In Muṇḍāri also the third person sing. number of inanimate objects does not have the pronominal morphemes.

From the above segments we give some of their use in Muṇḍāri. These verbal forms are in general the same so far the eastern languages are concerned.

Muṇḍāri /jom/, "eating" or "to eat"
sing. 1. /ain-jom- tan- a- ing/
person+verbalbase+ tense+ copula+ pron. seg.
2. /am- jom- tan- a-/
3. /ini - jom - tan - a - e/
dual 1. /aling- jom - tan -a - ling/
2. /aben- jom -tan- a- ben/
3. /akin -jom-tan -a -kin/
plur. 1. /ale- jom - tan-a-le/
2. /ape -jom- tan-a- pe/
3. /ako- jom -tan- a -ko/

/-tan/ denotes the present tense and means "present", "now"; it is purely a lexical formation grammaticalised.

So the meaning of the Mundari verb literarily is: 'I-eating- now- ( )- I ' (jetzt essend ich)

In Sā̃otāli we get
1. /manwa - e - met- ad- e-a/, man- he- saying - past- he - (a); "he said"
2. /idi - ked- e- a/, teaching -past- he- (a); "he taught"

In the first example we see that the pron. segment is twice used, once with the preceding "man" and then with the verbal form. In some cases the pronominal segment is infixed and in some cases it is suffixed. No definite rule can laid down about their use.

Though it is stated in the grammars in general that the pronominal segments are to be used following number and person, in practical use the Sā̃otāli do not always follow this principle. Often verbal forms can be noticed (even in the folk stories and narrations) having the form of first person sing. number to indicate plural or dual. The same thing is also repeated in the second and third persons.

Here we give some examples collected from Sãotāli stories.

1. /ale khetarme nahal hodi ṭoka calā-kānā-āin/, "we are going to the field to plough";
2. /ũnkuā badte du-kān-a-e/, "they went to the field";
3. /ũnkuā more maha kami- ledd-a- e/, "they work for five days";
4. /ũnkuā baske daka ke jam-ak-ad-a/, "they ate old rice".

Similarly in Mundāri "I am eating" may also be expressed in three different ways:

1. /ain jomtana/ (pers. pron. + verb + tense + a)
2. /jom-tanain/ (verb + tense + pron. seg.)
3. /ain jom-tanain/ (pers. pron. + verb + tense + a + pron. seg.)

In this way all the persons may be conjugated. The first form has many similarities with the Tibeto-Burman structure where the verb is hardly inflected.

The morpheme/a/which we get in the verbal form has nothing to do with number or person. Grierson and Sten Konow termed this /a/ in the verb as "categorical a". This terminology they have taken from Mr. Boxwell "such a root and tense suffix cannot as such be used in the function of verb in an independent sentence because it can only give the idea of action in such and such time without adding whether this action really takes place. It is therefore necessary to assert reality of the action and this is done by means of a suffixed /a/ which at once changes the inflexional base to a finite tense." (LSI IV p. 45).

This morpheme /a/ ist not used at all with verb in Kuruku. Kuruku has a more simple form of conjugation. It does not distinguish between direct and indirect object. Khāriā has gone further in simplification due to the surrounding influence of Dravidian and I.A. Direct and indirect objects are no longer expressed in the verb. Pronominal segments denoting number and person are often dropped when the subject is in pronominal form: /ola ing/ "I bring", lit 'bring I'.

Although Savara has no dual form of noun, in the conjugation of finite form it has dual as well sing. and pl. The dual which is lost in Savara in the noun is here maintained in the first person imperative mood. Here are some examples of the relics of M-K dual in Savara:

/e-aij- e/, "let us see" (you and me) incl. dual.
/nen do amen-e- t'em- e/, "let us sell" incl. dual.
/nen- do amen- e- ij -e/, "let us go" incl. dual.

Numeral and numeral system in M-K languages

As we have already said that numeral is one of the important elements through which the number is expressed in the language, we will deal herewith the numerals in Sãotāli and other languages. We know that though the numerals are definite numbers, they also express indefinite number in a language. (In an interesting work I found how the numerals are used to express different effects of pl. and their meaning is altogether ambiguous in these cases.) The major languages of M-K have maintained their independent numeral system and the names of the numerals. They are 1. Sãotāli, 2. Mundāri, 3. Kuruku, 4. Khāriā and 5. Savara. Ho or Kol is more or less the dialect of Mundāri. So they have also retained the original numerals of the family. Other minor languages viz. Birhār, Korwā, Koḍā, Juang and Gadābā have retained partly their orgiginal form in the system of counting, and partly have borrowed from the IA numeral system. In Birhār from and above seven to ten the numerals are borrowed from IA. In Korwā from four onwards the IA numerals are used. In Juãng only "one" and "two" are retained in the counting system and for these two numbers IA numerals are also often substituted. Gadābā peculiarly maintains two system of numeral side by side. From "one" to "six" it has only the numerals of M-K origin, from and above "seven" both M-K and IA names for numerals are used. The numerals are lexical units in a language. The number expressed by the numerals is as a lexical process. The counting system in a language has a very important role. Due to the different counting system we can see the development of objective counting and abstract numeral form.

The M-K numeralsystem shows the same origin and also shows the similarity in the method of counting in general. The counting is done with the aid of a particle (morpheme) denoting object. In major cases it is /ia/, and in the case of Savara it is /ji/. In Sãotāli in the case of numeral "one" /ia/ is assimilated. The original numeral in M-K languages is /mi/. This form we get in the compounds of tens. In Munḍāri, (also Ho) the word for twenty is /mi-hisi/, where /-at'/ or /ad'/ is omitted. Munḍāri, Kuruku, Khāriā, Birhār, Korwā, use the numerals with /-eā/, or /-ia/; this use can only be interpreted as the form of objective counting still retained in the language. In some cases we also find the numeral without /ia/, /eā/ or /ya/, where further abstractions have occurred.

In Savara /ia/ has been transformed and replaced by /i/ and /ji/ respectively. Like Tulu /wonji/, Kodāgu /onji/, etc., we have in Savara /unji/, /gulji/, /tamji/, /galji/.

Gadābā, which is merely a dialect of Savara, uses either /ji/, /gi/, or /ro/ to count objects. The numerals in this language have not yet so far reached the stage, where some abstractions have occurred for the numeral for nautical purposes.

In Sãotāli, Mundāri and other languages of the eastern group, the objective counting for animate objects such as children, animals etc. can be compared with numeral classifier in certain other languages.

Munḍāri:

/kuri- honko apihoro/, lit. 'girl son three men', "three girls ( )";

Sãotāli:

/kuru hopondo- api horo/ similar example as Munḍāri.

Munḍāri:

/mi hisi ar ra uri-ko/, lit. 'twenty ox ( )', "twenty yokes of oxen";

/gel bo uriko/, lit. 'ten (head) oxen', "ten heads of oxen".

Numeral System

The numeral system of Munḍā-Kol languages is based on the vigesimal system. The process of counting is in twenties. There are some minor exceptions where the languages have adopted the IA decimal system. In Sãotāli we see the existence of decimal and vigesimal system side by side. The common system of counting in the different languages is the system of twenty.

Below we produce the numeral "twenty" and its multiple in these languages to show the commonness prevailing in the numeral system in these languages.

In Sãotāli

the "20" is /mit isi/ (1 x 20) or /bār gal/ (2 x 10); "30" is /mit isi gil/ (1 x 20 + 10); "40" is /bar isi/ (2 x 20); "50" /bar isi gäl/ (2 x 20 + 10); "60" /pe-isi/ (3 x 20); "70" /pe isi gäl/ (3 x 20 + 10); "80" /pon isi/ (4 x 20); "90" /pon isi gel/ (4 x 20 + 10); "100" /more isi/ (5 x 20) or /mit sae/ (1 x 100); "31" /mit' isi gel mit'/ (1 x 20 + 10 + 1); similarly "44" is /bār isi pon/ and "55" is /bār isi gelmore/.

In Mundāri

"20" /hisi/, /mid' hisi/ or /isi/; "30" /mid' hisigelea/; "40" /bār hisi/, "80" /upun hisi/; "100" /more hisi/ or /mid sae/.

Birhār and Māhle dialects have retained the system of "20" whereas Korwā has replaced the system by IA decimal and has also borrowed the names of numerals.

Māhle

"20" /isi/, /kuṛi/, /bargäl/;

Birhār

/bu/, /bargal/, /kuṛi/;

Māhle

"50" /marägel ea/, Birhār /bar kuṛi das//ponchās/; /das/, and /ponchās/ both are IA numerals.

In Kuruku the numeral system has been replaced by the IA where "20" is /isa/; "50" is /adha se/ (half of hundred) cf. Beng. Hindi, /adhso/ and /ādhā sae/respectively. In Khāriā and Savara the system of "20" is maintained. "20" is in Khāriā /bis/ or /ek kori/ (1 x 20); in Savara /bo koḍi/; "50" in Khāriā /pachas/, /dui-kuri das/; "100" /pac kori/ (5 x 20), "100" /ek sai/(1 x 100); in Savara: /bagu kodi galji/ (2 x 20 + 10); "100; /bo-sua/ (1 x 100) or /molloi koḍi/ (5 x 20).

Here we see in these languages a mixture of IA numeral system and names. In many cases the IA names for numerals are mixed together with M.K. numerals such as /dui kuri das/, /bar kuṛi das/ and so on.

The notion of "twenty" is based, as in the Eskimo languages, on the human body with two hands and two legs with five fingers on each hand. The relation between 5 and 20 is 1:4. The next number in the cycle is naturally 20 x 4 = 80. The word for 80 in Sā̃otāli is /pon/. It has two meanings in Sā̃otāli: firstly "4", and secondly "80". Here in the latter case a semantic transference has taken place, where "20" is taken as a composite unit and "80" is the aggregate of 20 tetrades. In Sanskrit and certain other IA languages we get a coinage system borrowed from this source which is known as /ganḍākiā/. The system of "4" which is also known as /ganḍā/ in M-K languages. "On the whole three tetrades at the basis of Munda numeration: /ganḍa/ = 4, /kuri/ = 4 x 5 = 20, /pon/ = 4 x 20 = 80 are enumerated in the same way in Bengali and Saotali ... These analogies can be explained only by loans from Munda !" (Pre-Aryan Pre-Dravidian- P.C. Bagchi).

Ordinal numbers

The conception of ordinals is a higher stage of cognition from that of cardinals. Here different factors and sequences are to be taken into consideration. Sā̃otāli and other M-K languages have no ordinals of their own. For the purpose of daily life they have borrowed IA ordinals from Hindi and similar sources. Munḍāri on the other hand has two ordinals of its own. They are /sida/, "first" and /eta/ "second"; above three it either borrows from IA or uses the cardinals for the ordinals. In Sā̃otāli the NIA /pahil/, /dosar/, /tesar/ or /tesra/, /cautha/ etc. are used, to denote first, second, third, forth etc. For the animate /ic'/, and for the inanimate /ak'/ are suffixes with the ordinals. Otherwise to denote a word of kinship they use "big", "middle" and "small". By the word /mārān ic'/, /hudin ic'/ they express the meaning of "first" (big), "small youngest", /tala/ meaning "middle", and /tala ic'/ "second".

The formation of ordinals is rather a complicated process in these languages. "Fifth" or "sixth" will mean "the thing before 4" or "the thing before 5". If it is an animate object it will take /man/ or the determinative suffix of animate object.

Munḍāri:

/monre korakoa aiar-reni raime/, "call that one who is before the 5 boys" i.e. "sixth".
/apia daru bag e ked'te miad maeme/, "leaving 3 trees cut one" i.e. "fourth".

Sā̃otāli:

/turni bad kate ona tayömak'/, "leaving 6 bring the one (thing) behind" i.e. "seventh".

To form ordinals /tayöm/ meaning "after" is used as postposition to mean ordinals (cf. Beng. /parerta/ "the thing after").

Distributive Numerals

All M-K languages follow the same process to form the distributive numerals. They are formed by the repetition of the numeral such as /mit-mit/, /bar-bar/, /pon-pon/, and so on. In some cases the last segment of the first is dropped. Such as /mi-mit/, /ba-bar/, /pä-pe/, /mo-mor/ etc.

Munḍāri:

/mi-mid'/, "one each", /ba-baria/ "two each"; /ge gel miad/, "eleven each", /hi hisi/ "twenty each".

Numeral Classifiers and enclitic definitives
We know that in the M-K languages the auxiliaries are of different types and have different functions. There are some auxiliaries which are added with the numeral to give the numeral a definite sense, and are used as the "determinative to emphasise or to fix the concrete reality of concept, partly to show the place, time etc. of the concept, to show or mark its position or in relationship to concrete reality". Rev. Bodding classifies them into two classes where one class consists of determinatives and another of suffixes showing the relation to time, sequence of events or to action (see Material for a Santali Gramm. Rev. Bodding, p. 4).

Auxiliaries with numerals are in the first group. They have in general a character like enclitic definitives, and have special significance for the languages and dialects of this family of speech. The auxiliaries as they stand to-day have no independent use or concept. As speech elements, these segments (moneme / morpheme / suffix) are classifiers and have a definite function to classify the nature of the object. They have a similar function to that of numeral classifiers (NuCl) in other languages, and are generally used with the numerals to give a determinative effect and to express the concrete entity of an object. The NuCl and enclitic definitives are always added after the base words. The number of NuCl and noun classifiers in these languages is not very big, but their existence is very important. NuCl are always suffixed with the base words and are never prefixed. They may be used either with noun or numeral; in a nominal complex the numeral may be used either before or after the noun.

Classifier type IV, the enclitic definitives
Classifiers of type IV according to our classification (see Proceedings of Xth International Linguistic Congress Bucharest 1967) are used with numeral or noun and are to be found in all the M-K languages to a smaller and greater extent. The languages in the south show less use of it. The majority of the M-K languages to-day are spoken in the linguistic zone of ENIA. Most of the ENIA (almost all) languages use extensively the NuCl of type IV. In character they are similar to the M-K enclitic definitives and are used with numeral or noun (also pronoun) to emphasise the entity of the object.

/tet/ is an enclitic definitive form which "emphasises especially the identity" (Bodding p. 44). Whether Bengali, Maithili, Aḥamiyā, /ṭā/, /-ṭi/, /-ṭe/, /-ṭo/ are borrowed from the M-K speeches has yet to be decided. Whatever may be the etymological position of /tet/, it cannot be denied that the use of it is very similar to that of Bengali, Maithili, Aḥamiyā /-ṭā/, /-ṭi/, /-ṭe/, and /-ṭo/.

/tet/, /tät/ or other variants of it in M-K languages is in general used with the word "substantive" to give it an emphasis or definite concept. To be more clear, as the nature of the S̃ãotāli words is that they can be just as well used as verb or as adjective, this /tet/ or /tät/ is used to make the noun more concrete and definite as noun. Due to this chracteristic, /tet/ is defined by many traditional missionary grammarians of European schools as "definite article". The category of English or other European language grammars is applied here blindly to describe this element. Below we give the examples of this /tet/ in M-K family in details in each of its family.

S̃ãotāli - having the largest speaking population - being placed first and the others are maintained in the same order of LSI vol. IV)

1. /aidari tet'/	"property ( )"
2. /a pat -tet'-da/,	"father ( ) his"
3. /hanhar-tet'/	"mother-in-law ( )"
4. /dare -tet'/,	"tree ( )".

Similarly the abstract or verbal noun is formed from the basic word /chalak/ meaning "going"

5. /chalac tet/,	"going ( )"
6. /maran- tet'/,	"greatness" (the great).

(cf. similar formation of verbal noun with /ta/ in Bengali /jaoaṭa/ /thakaṭa/ "the going", "the staying" respectively).
Instead of /tet'/ also /da/ is used.

7. /hapan -da/, "son ( )"
8. /noa silpinda/, "this door (door)"
9. /noa rahar mat-da/, "this dry bamboo"
10. /noa wtu-da/, "this curry ( )"
11. /buḍhi-da/, "old woman ( )"
12. /ona reak dam- da bar taka tala/, lit. 'the price ( ) two rupee and half'
13. /ada chaba- y- en - katha-da/, lit. 'so finishes (is) tale ( ), "The tale is finished";

cf. Bengali
/amar katha-ta furolo, note gach-ti murolo/ "my tale ( ) is finished and the 'note' plant ( ) is cut down

14. /maran buru- da manwa mahel - mak' - e idi-ked- e- a/ lit. 'mountain buru ( ) man plough to cut he took away him', "maran buru took him away in order to cut a plough".

Karmali dialect of Sãotāli
/tet/, /dā/
1. /babu -t- tet/, "father his ( )"
2. /hudinik' dā/, "young ( )"
3. /maranik' hapan- tet/, "elder son ("elder son ( )"

Māl dialect
/tät/, /dā/
1. /gidra- tät/ "son ( )"
2. /gidra- dā/, "son ( )"
3. /uni-dā/, "he ( )"; used with personal pronoun
4. /ini dā/, "I ( )";
5. /marangidra -tät- da/, 'big son ( ) ( )'; "elder son"

Muṇḍāri
/te/, /do/
1. /apu -te - do/, "father ( )"
2. /hon- te - do/, "son ( )"

Here /te/, /do/ both are used together, they are also separately used.

Bhumij
/tet/, /tak'/, /te/
1. /ini-ak'-apu- tet'/, "his father ( )"
2. /horing hon- tak'/, "small child ( )"
3. /kora hon tak'/, "boy child ( )"

Korā
/tak'/, /te/, /tet-'/, /da/
1. /hudin ich' -tak'/, "youngest ( )"
2. /apu - tet- ke/, "father ( )"
3. /ani dā/, "he ( )"

Ho
/ta/, /te/, /do/
1. /ho-ta/, "man ( )"; cf. Bengali /lokṭa/ "man ( )"
2. /hin-te/, "son ( )"
3. /huringik' -do/, "small ( )"
4. /apu-te/, "father ( )"
5. /marangik' -do/, "big ( )"

Korwā
/to/, /tu/, /te/
in words such as /apa-to/, /hopon tu/, "father ( )", "son ( )" respectively we see the use of it. We have also the form /hopon-te/, /apa-te-e/, /apa-te-do/.

In the Eringa and Singli, sub-dialects of Korwa use /tet/ instead of /te/ such as /apat-tet/, and /betat/ etc.

Kuruku is the westernmost dialect of the M-K family. In our available sources hereͅ, as well as in the text of LSI we do not find /tet/ or any other form of this.

In Khāriā dialect we get the use of this element. They are /te/ and /da/. Some examples are given below.

1. /moi kongar te/, "one servant ( )"
2. /moi bacru te/, "one calf ( )"
3. /kan-de/, "son ( )"
4. /munga burh-ta/, "one ( ) old (man) ( )".

Many common characteristics of this family are absent in the southernmost language Savara. In the text of LSI we do not get the use of /te/ or any other variants of it.

But in the "Manual of Savara" both in the text and grammar, we get the use of /ta/ with demonstrative pronoun. In other M-K languages we have already seen the use of this morpheme with demonstrative pronoun. Even the ENIA languages like Bengali, Ahamiya, Maithili and Oṛiyā surprisingly have the similar form.

/eiṭa/, "this ( )"; /sei-ṭa/, "that ( )"; /oi-ṭa/, "that ( )".

In Savara we have the following forms

/kan/, /kane/, "this" and /kan-te/, "this ( )"; /kun/, "that" and /kun-te/, "that ( )".

Though the writer has not given the other form of /un/, still there is another variant of /te/ which is (/ate/) added with the numeral and demonstrative pronoun. Mr. Rammurty, the writer of the manual, translates it as "one". Just on the next page he gives the words for numerals as following /eboi/, /to/, /var/, /bojjo/ and /emni/. So this /ate/, /te/, and also/an/ and /anin/ are nothing but the enclitic definitives in this language which owing to the influence of Dravidian languages are lost to a great extent in this language (see Rammurty, Manual of Savara, p. 22).

From the above example it is clear that these segments /tet/, /da/, /te/, /do/, /tak'/, /to/, /ate/ are enclitic definitives in these languages. It is a common feature in M-K languages to use these segments with numeral, noun, pronoun to do the function of determinative. When used with the noun or pronoun without the numeral (above "one"), it indicates singular.

The use of ENIA /ṭa/, /ṭe/, /ṭi/, /ṭo/ is definitely influenced by the M-K languages. It can be compared from their use with numeral, noun and pronoun, specially with demonstrative pronouns. Bānikantha Kākati (Assamese, Its formation and development, p. 842) suggested that the use of enclitic definitives in Ahamiya is a non-Aryan influence. He is completely correct in his suggestion but unfortunately he has not taken the trouble to explain the basis of his idea.

Combination of Type I and IV

Other than these above mentioned enclitic definitives, we get a number of other NuCl also having no independent meaning which are used to serve the purpose of objective counting to classify the noun with numeral, they are:

/goten/, /gotec'/, /gotan/, /tan/, /ten/, /tec/.

They are NuCl in M-K languages and have similar functions like that of NuCl in other languages. Due to their frequent use with all sorts of noun, we can include them under type IV, but originally they are classifiers of type I. Now they have become a part of numeral and number-words. Their function is to "signify a unit" and they are "indiscriminately used for both animate and inanimate objects" (Rev. Bodding, Material for Santali Grammar, pp. 47..49).

In Sãotāli we also get NuCl /ten/, /tek/ used for animate objects. Below we give some examples of their use in Sãotāli:
1. /mit- tan rāyot/, "one ( ) peasant";
2. /adi gotec' rāyot/, "many ( ) peasant";
3. /mit- tei maram hapan-ge/, "one ( ) goat young ( )";
4. /isi-tan har-ran/, "twenty ( ) man";
5. /mit'-tan atore/, "one ( ) village";
6. /mit' - tei at akal/, "one ( ) mighty famine";
7. /mit' - tan sangiyam disum-tä/, "one ( ) distant country";
8. /mit' - tec rayot/, "one ( ) peasant".
In the Māhl or Māhle dialect:
9. /mit' - tach munis/, "one ( ) agricultural labour";
10. /mit' - tec'märam hapan/, "one ( ) goat young".
Similarly we also get the use of /tan/ or other variants in Koṛwā dialect. They are as follows:
11. /mit'-tan haram sonthal/, "one ( ) old Sãotāl";
12. /hor-pe-tari hor na-an vi(ch')-kin-a/, 'man three ( ) man here come have', "three men have come here";
13. /mia(t') tan merom hopon-ho/, "one ( ) goat".

In other languages in this group of languages, the use of /tec'/, /tät/, and /tan/ is not to be found. /miad'/, /mia(t)/, /moyat/ are the forms available in the languages Munḍāri, Āsuri, Ho, Birhār, Koḍā, Bhumij. From this fact it seems that /tec'/, /tät/ and /tan/ have gone through a process of decay and do not exist any more or have been reduced to /-t'/; only Sãotāli and some other minor dealects like Māhl and Koṛwa have preserved the old form.

Other than the use of /ten/, /tec'/ or /tät/, we have already mentioned above two other morphemes viz. /goten/ (/gota/), /gotec'/.

"Their main purpose is to signify a unit, and they are very commonly combined with any numeral".
Such as in Sãotāli:
14. /mit' gotec' horin nelledea/, "one ( ) man I saw";
15. /mit' gotec' do maran Buru/, "one ( ) maran Buru".
In Munḍāri and other above-mentioned languages, the numeral "one" is used without such a NuCl.

Munḍāri
1. /mit horo-ak' korā-hon king tai -ken-a/, 'one man of male child two men-they two' "one man had two male children"
2. /miat' hātu re/, "one village in";
Āsuri
3. /mit' hor gonjhu/, "one (man) he head-man";
4. /mit' hor kotwāl/, "one (man) kotwāl" (police-officer)
Koḍā
5. /mia(t') rayat/, "one peasant";
Bhumij
6. /moya(t') hat re moyat horo/, "one man in one village";
Korwā
7. /mi(t') hor hor/, "one (man) man".

From the examples it is evident that there exist one short form of "one" /mit/ and one long form /moyat'/. Above we have also the examples of NuCl (3 and 4).

We have dealt herewith how the numerals and specially the numeral "one" /mit/ are used with nouns. We have also seen that other than Sãotāli (having the largest speaking population) and some minor languages use morpheme /ten/, /tec'/, /gotan'/, /gotec'/

with numerals or number-words as NuCl to signify unit.

In other languages /t / is the redundant form to fulfil the same function. This hypothesis is further strengthened by the following facts. In Korwa, the word for "one" is /mi/. /miat' -tan/, and /mit' / are also used where /t'/ and /tan/ are the endings as an aid for counting object. We see further /bari -tan/, /pei-tan/, "two ( )", "three ( )" respectively.

In Kuruku, the numeral "one" is /miya/, in Khāriā /moi/, Juāng /min/, in Savarạ /mi/, Badaga /mui-ro/. So it seems quite possible that the original word for "one" in M-K languages /mi/ and /-t/ is the diminutive form of /ten/, /tec/.

/eā/: Above numeral "one" the enclitic definitive used with other numerals are /eā/, /iā /, /yā/. In Sā̃otāli this /eā/ is used up to numeral "four". (Rev. Bodding, Material for Santali Grammar, p. 57).

In most of the languages of this group we get the use of /eā/ with the numerals from "two" to "ten". /eā/ is the residual form of the objective -counting. The existence of /eā/, /iā/ or /yā/ with the numeral and its use with words denoting relations shows that perhaps it is added to count persons. We also have similar cases in ENIA and Tibetan languages which we have already mentioned in the above chapter dealing with /ea/ as plural morpheme. To add to the above formulation we give some illustration of the presumption.

In Sā̃otāli we find the use of /eā/ with numerals /bar-e̱a̱/, /pee̱a̱/, /pon-e̱a̱/ and /isia/, "two", "three", "four" and "twenty" respectively.

In Munḍāri the forms are: /mo-yā-t/, /bar-iā/, /upun-iā/, /iril-iā/, (/iral-iā/), /are (eā)/, /gal(eā)/.

In Kol (Munḍāri): /bariā/, /apiā/, /moneā/, /api-hisi-galeā/ etc.

In Birhār: /mi-ā-t/, /bar-eā/, /pe(y)-ā/, /pon-eā/, /mara(y)-ā/, /turu-iā/.

In Kuruku: /mi-yā/, /bar-iā/, /api-ai/, /uphun-iā/, /mono-iā/, /turu-yā/, /ye-yā/, /hăriā/, (are(ā)/, /gal-iā/.

Above we have already seen the use of this morpheme to indicate pl. with the names of relationship. A big list of these is given in the Rev. Bodding's grammar.

From the above cases the residual existence of the objective counting in M-K languages clarifies the position of the so-called enclitic-definitives with numeral. The number of such enclitic particles with /mit/ is much greater; they are sometimes used with other numerals too. But in many cases the use of them with other numerals is lost due to outside influences on the counting system.

Classifier type I

Numeral classifiers similar to that of Sino-Tibetan, Malay-Polynesian, or ENIA are also to be seen in M-K languages. The languages spoken in the ENIA areas have more NuCl than the languages spoken in the Dravidian area.

Here are some examples from different dialects to show the use of NuCl to classify the noun.

Sā̃otāli

1. /mit tan gŭti kora/, "one ( ) ( ) boy";
2. /kuti-da mit gatan hă ba-n nam-lăt'a/, 'piece ( ) one (piece) even not I found' "not even a piece I found";
3. /uni budhi har-da/, 'that old woman (person) ( )' "that old woman".

Munḍāri

4. /mit' hor horma hor pure ḳora doho lana/, 'one (man) old man (man) many some were' "one old man had many sons";
5. /mit' hor hor-ren bal/, 'one (man) man of force' "one strong man";

Āsuri

6. /mit'-hor gonghu/, "one (man) headman";
7. /mit hor kotwal tehin-en-a-e/, 'one (man) kotwal was he' "there was one kotwal";

8. /bariā sukuri goth/, 'two pig flock' "two flocks of pigs";

Korwā

9. /mi(t')-hor hor/, "one (man) man";
10. /mi(t') got pathru hon/, 'one (piece) goat young', "one young goat";
11. /mit' tan haram sonthal/, "one ( ) old Sãotāl";
12. /hor-pe-tan hor na-an vi(ch')-kin-a/, 'man three ( ) (man) here come have' "three man have come here";
13. /bare-gotā korā chondich kopon-wan-a/, 'two (piece) boy children (son) were to him', "he had two sons";

Eringa or Singli

14. /hana raij-ri mit hor hor/, 'that country one (man) man', "one man in a country";

Kuruku

15. /manoyā khanda -wat-ken/, "five (pieces) cloth came out";
16. /khando aphe rupiya mola takha-dan/, '(pieces) cloth cost three rupees', "the cloth (piece) costs three rupees";
17. /pach-jan madhey-ga muruya nimi Hira ao-ki/, 'five (man) among of name Hira was', "of five person one was Hira";
18. /munj bojha songol/, "one bundle sticks";

Bhumij

19. /miad sukuri goth/, 'one pig flock'.

In M-K family of languages we have two types of determinatives of which one is used with the animates and the other with inanimate objects.

The determinative for the "animate" is /ic'/. There is no separate form of it in the dual and plural. For inanimate objects the morpheme /ak'/ or /aṅ/ is added with the base words (cf. Rev. Bodding, Material for Santali Grammar, p. 43).

In the dual and plural form /kin/ and /ko/ are used respectively along with the determinative usually added after it to serve the purpose. The main function of these morphemes is to single out and to concretise the concept mentioned.

Below we give some examples of them in Sãotāli and other languages, of this family.

Sãotāli

/bogeyic'/, "the good one"; /more gotec' gidra apatic'/, "the one who is the father of five ( ) children"; /raranic'/, "the one (who is) medical practitioner"; /goc'ic/, "the dead one"; /hudin-ic'-da/, "the little one";

Kol

/hud-in-ic'/, "the young one"; /maranic' hapan/, "the elder (one) son"; /tanic'/, "such one";

Mundāri

/marang-nich'/, "the great one"; /nea gendrak -ke/, "this cloth (one)"; /huring ich'/, "the small one";

Koda

/hudin tantak'/, "the young one".

After dealing with the enclitic definitives, determinatives, and numeral-classifiers in the Mundā-Kol speeches, we can conclude that the formation of enclitic definitives are special characteristics of this group of languages. Sãotāli is the most representative of this group. Other speeches are in most cases a variation of Sãotāli due to local linguistic influence. The determinatives in Sãotāli, Ho, Mundāri and other speeches are similar to articles in English. The grammatical terminologies are too complicated to transfer from one language to the other. The grammatical forms may also not suit the terminology. So we must confine ourselves in equalising it whith "article". But Nottrott in his "Kol Grammatik" was not quite correct in saying that "einen bestimmten Artikel kennt die Kol-Sprache nicht".

The enclitic definitives in these speeches are the remnants of objective counting. /iā/, /eā/, /yā/ in these languages with numerals are also similarly the relics of objective-counting.

Bibliography

P.C. Bagchi, Pre-Aryan and Pre-Dravidian, Calcutta 1929.
P.O. Bodding, Material for a Santali Grammar, pt. 1 and 2, Dumka 1930.
Haro-Koren mansha pranko reak', Dumka, s.a.
I. Batsch, Brief Grammar and Vocabulary of Orao Language, JASB, vol. 35, Calcutta.
Bhaduri Manindra Bhusan, A Mundari-English Dictionary, Calcutta 1931.
Sir George Cambel, A Specimen of the Language of India, including those of the aboriginal tribes of Bengal, the C.P. and Eastern frontiers, Calcutta 1874.
S.K. Chatterjee, Origin and Development of Bengali Language, Calcutta 1929, Part I. II.
Part played by the Non-Aryan languages in India;
Presidential Adress - Oriental Congress, India, 1953.
W.F. De Havesy, On W. Schmidt's Munda-Mon-Khmer Comparison, BSOS, vol. VI, pt. I, 1930, pp. 187-200.
F. Engels, Anti-Dühring, London 1943.
Sir George A. Grierson (ed.), Linguistic Survey of India, 11 vols., Calcutta, 1903-1928.
M.G. Gupta, Saral S̃otāli Bhasa Siksha, Calcutta 1369 (bengalische Zeitrechnung).
W. Hartner, Zahlen und Zahlensysteme bei Primitiven und Hochkultur, Paideuma, 1943, 2, p. 268 ff.
J. Hoffmann, Mundari Grammar, Calcutta 1903.
B.H. Hodgson, Aborigins of Central India, JASB, XVII, pp. 533.
W.v. Humboldt, Über den Dual, Berlin 1929, Neudruck (Gesamtwerk Band 6), pp. 4 ff.
Sir W.W. Hunter, Annals of Rural Bengal, London 1868.
Banikantha Kakati, Assamese, Its Formation and Development, Gauhati 1941.
Th. Kluge, Die Zahlenbegriffe der Dravida, Munda... etc.
Die Zahlenbegriffe der Sprache Central u. S.O.Asien... etc.
(unpublished MSS in the University Library of Berlin).
A. Nottrott, Grammatik der Kolh-Sprache, Gütersloh 1882.
G. Oppert und W. Grahme, List of Savara Words Collected. The Madras Journal of Literature and Science.
A.F. Pott, Doppelung (Reduplication als eines der wichtigsten Bildungsmittel der Sprache), Halle 1862.
G.V. Rammurti, A Manual of the So:ra (Savara) Language, Madras 1931.
G.L. Schanzlin, On the Structure of the Munda words, JAOS 1932, pp. 46-50.
W. Schmidt, Die Stellung der Mundasprache, BSOS 1935, pp. 729-738.
W. Schmidt, Die Sprachfamilien und Sprachkreise der Erde, Heidelberg 1926.
S. Sen-Gupta, Transformation of /jana/, an Old Indo-Aryan morpheme and its polyfunctional characteristic in New Indo-Aryan, ZPSK, Bd. 2o, H. 3, 1967.
S. Sen-Gupta, Genesis of Numeral-Classifier and its functions as morphological category, Proc. Xth International Linguistic Congress, Bucharest 1967.
F. Sommer, Zum Zahlwort, Bayer. Akad.d.Wiss., München 1950-57.
Colnel Tickel, Brief Grammar and Vocabulary of the Ho, a Kolarian Language, JASB, vol. XXXV.
J.C. Whitley, A Mundari Primar, Calcutta 1873.
Santhal Hymne Book (Seeren Puthi), Benares, s.a.
Norman H. Zide, Studies in Comparative Austroasiatic Linguistics, 1966.

LITERATURWISSENSCHAFT

Literary Sciences

Klaus Mylius

Zur absoluten Datierung der mittelvedischen Literatur

Unter mittelvedischer Literatur verstehen wir die Saṁhitās des Yajurveda, die Hauptmasse der Brāhmaṇas, sämtliche Āraṇyakas und die ältesten Upaniṣaden. Ausgeschlossen werden also die Ṛk-, Sāma- und Atharva-Saṁhitā (altvedisch) sowie die kleinen Brāhmaṇas des Sāmaveda, die jüngeren Upaniṣaden und die Vedāṅga-Literatur (jung- bzw. postvedisch).

Läßt sich die relative Zeitstellung der einzelnen zur mittelvedischen Literatur gehörenden Werke einigermaßen zuverlässig darstellen - wenn auch hier noch verschiedene Einzelfragen einstweilen ungeklärt bleiben -, so bietet die Frage nach der absoluten Datierung zur Zeit noch ganz erhebliche Schwierigkeiten. Es soll im Folgenden versucht werden, die spärlichen Anhaltspunkte durchzuarbeiten und unter verschiedenen Gesichtspunkten auszuwerten. Auf diese Weise sollen wenigstens die einer kritischen Nachprüfung nicht standhaltenden Argumente ausgeschlossen und die Zeitspanne der Entstehung der mittelvedischen Literatur einigermaßen scharf umgrenzt werden. Zuvor aber mögen die wichtigsten der gegenwärtig verbreiteten Meinungen zu diesen Problemen kurz zu Worte kommen. Man kann sie einteilen in solche, die eine extrem frühe, solche, die eine extrem späte und solche, die eine mittlere Zeitstellung der betreffenden Werke verfechten.

Beginnen wir mit den letzteren. Die sowjetische Weltgeschichte in zehn Bänden[1] stellt allgemein fest, daß die Brāhmaṇas wahrscheinlich in den ersten Jahrhunderten des 1. Jahrtausends v.d.Z. zusammengestellt wurden. Der Jubilar dieser Festschrift, W. Ruben, setzte die Brāhmaṇa-Periode um 800 v.d.Z. an[2]. Nach A.B. Keith[3] begann die Brāhmaṇa-Periode um 800 und währte bis gegen 600. Für eine ähnliche, keinesfalls aber spätere Zeitstellung sprach sich auch A. Hillebrandt[4] aus. P. Sengupta[5] ließ die Hauptmasse der Brāhmaṇas um das 8. Jh. v.d.Z. zusammengestellt worden sein. Nach D.A. Sulejkin[6] können die älteren Bücher des Aitareya-Brāhmaṇa bis ins 9. Jh. hinaufreichen; nach Radhakamal Mukherjee[7] das Śatapatha-Brāhmaṇa bis gegen 900 v.d.Z. B. Prasad[8] ließ AB VI bis VIII, ŚB, Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad und Chāndogya-Upaniṣad zwischen 700 und 500 entstanden sein. Ramchandra Jain[9] kommt auf etwas höhere Angaben: für AB und Pañcaviṁśa-Brāhmaṇa auf 750, für das ŚB auf etwa 700 v.d.Z. Bezüglich der Āraṇyaka-Literatur hat A.B. Keith[10] Aitareya-Āraṇyaka I auf 700, AA II auf 700-600, AA III auf 550, AA IV und V auf 450 v.d.Z. datiert. Was die Upaniṣaden anlangt, so hat A.B. Keith[11] die ältesten Vertreter dieser Literaturgattung in die Zeit vor 500 v.d.Z. versetzt. A. Ja. Syrkin[12] ließ die BU und CU zwischen dem 8. und dem 6. Jh., möglicherweise auch noch früher entstanden sein. H. Raychaudhuri[13] verlegte die BU ins 7. Jh. Der umfassendste Versuch, die Upaniṣaden absolut zu datieren, ist von W. Ruben[14] unternommen worden. Ruben hat die Altersstellung von 109 Philosophen der Upaniṣaden untersucht und datiert u.a.

a) Aruṇa und Śāṇḍilya auf 670-640;
b) Uddālaka und Yājñavalkya auf 640-610;
c) Śvetaketu and Ajātaśatru auf 610-580 v.d.Z.

Die Śrautasūtras fallen zwar bereits in den Bereich der jungvedischen Literatur; doch sollen wenigstens die Meinungen über das Alter der besonders wichtigen und alten Baudhāyana-Schule kurz erwähnt werden. M. Winternitz[15] verlegte das Aufkommen dieser Schule in das 8. bis 7. Jh.; W. Caland[16] in das 6. Jh.; A.B. Keith[17] in das 5. Jh.; P.C. Sengupta[18] versuchte den Nachweis, daß die im BaudhŚrS gegebenen Opferregeln auf die Jahre 887-886 v.d.Z. gepaßt hätten.

Diesen Auffassungen, die also etwa die Zeit zwischen 900 und 550 für die Entstehung der mittelvedischen Literatur ansetzen, stehen die Meinungen anderer Forscher gegenüber, die auf erheblich frühere oder spätere Zeiträume kommen. Nur die wichtigsten von ihnen sollen hier angeführt werden. H. Jacobi[19] glaubte das Ende der vedischen Ära mit der Zeit um 800 v.d.Z. festsetzen zu können. Er begründete das damit, daß Jaina- und Sāṁkhya-Yoga-Philosophie gleichzeitig aufgekommen seien, wobei die Jaina-Lehre die Upaniṣaden voraussetze. Die Entstehung der Jaina-Philosophie müsse man auf etwa 740 v.d.Z. veranschlagen, da Pārśva, ihr Begründer, 250 Jahre vor Mahāvīra gestorben sein soll. Dem ist vor allem entgegenzuhalten, daß wir so gut wie nichts über Pārśva und seine Lehre wissen, weshalb die Überlegungen Jacobis rein spekulativen Charakter tragen.

War der Ansatz Jacobis noch einigermaßen gemäßigt, so kamen andere Forscher zu erheblich früheren Zeiten. G. Thibaut[20] verlegte die Brāhmaṇa-Literatur in die Zeit zwischen 1200 und 1000 v.d.Z. Noch viel ältere Zeiten postulierten P.C. Sengupta[21] und B.V. Kamesvara Aiyar[22]: ersterer mit 3102 bis 2000, letzterer mit 2300 bis 2000. Besonders der letztgenannte Aufsatz enthält manchen scharfsinnigen Gedanken, scheitert jedoch letzten Endes an der völlig einseitigen Beobachtung astronomischer Gesichtspunkte, denen ohne Rücksicht auf den archäologischen wie auf den sprach- und literaturgeschichtlichen Sachverhalt Beweiskraft zugeschrieben wird.

Zu den Verfechtern einer extrem späten Zeitstellung zählt (neben und nach J. Hertels Arbeiten über das Alter des Ṛgveda) H.C. Seth[23], der einen Teil des ṚV, Teile der Brāhmaṇas und die frühen Upaniṣaden mit den Gāthās des Zarathuštra chronologisch parallelisiert und alle diese Werke im 6. Jh. v.d.Z. entstanden sein läßt.

Bevor diese und andere Ansichten diskutiert und weitere Anhaltspunkte gesucht werden, empfiehlt es sich, einige allgemeine Bemerkungen zur Methodik der Vedadatierung zu machen.

Es muß zunächst festgestellt werden, daß es sich bei allen Zeitangaben über die "Entstehung" der einzelnen Werke stets um die Redaktion derselben handelt. Über die tatsächliche Entstehungszeit der oft recht heterogenen Teile eines Werkes ist damit noch nichts ausgesagt, nur über die Zeit der Zusammenstellung, Einteilung und Redaktion des Textes. Ferner ist darauf hinzuweisen, daß Differenzen zwischen den einzelnen Schulen, ja die Zuordnung ganzer Literaturschichten (Āraṇyakas!) nicht immer chronologisch fundiert sind, sondern auch auf geographischen Unterschieden ebenso wie auf politischen, sozialen und religiösen Besonderheiten beruhen können. Nicht jede Differenzierung innerhalb der mittelvedischen Literatur ist darum auch ohne weiteres chronologisch auswertbar. Schließlich muß betont werden, daß zahlreiche der hierher gehörenden Werke äußerst inhomogen sind, indem ihre einzelnen Teile von verschiedenen Verfassern und aus recht unterschiedlichen Zeiten stammen. Gewöhnlich muß dann das Alter eines jeden Teils aus sich selbst heraus bestimmt werden. So berichtet ŚB XII von der Zerstörung des Reiches der Sṛñjayas, das in kāṇḍa II noch in voller Blüte stand.

Nach diesen vorbereitenden (und einschränkenden) Bemerkungen sollen die Möglichkeiten geprüft werden, die sich für eine absolute Datierung der mittelvedischen Literatur bieten. Begonnen werden mag mit der Auswertung der relevanten buddhistischen Literatur, d.h. des Pāli-Kanons. Die Bedeutung dieser Literatur für unsere Fragestellung kann mit den Worten A. Hillebrandts[24] begründet werden: "Gehen die buddhistischen Schriften ihrer Abfassung nach auch nicht auf Buddha selbst zurück, so spiegeln sie doch seine und seiner Jünger Lehre und reichen in ihren ältesten Schichten bis nahe an die Zeit des Lehrers hinauf." Nun steht fest[25], daß die jüngeren Saṁhitās (von den älteren versteht sich dies von selbst) und die Brāhmaṇas (mit Ausnahme der zum Sāmaveda gehörenden kleineren Werke dieser Art und wohl auch des Gopatha-Brāhmaṇa) vorbuddhistisch sind. Lediglich P. Horsch[26] versuchte zu zeigen, daß die älteren Upaniṣaden generell mit dem Buddhismus in keiner direkten Berührung gestanden hätten (was bedeuten würde, daß letzterer die ersteren nicht unbedingt voraussetzen müßte), doch unternahm es Horsch nicht, die von ihm selbst aufgezählten acht Gesichtspunkte, die für eine solche Beziehung sprechen, zu widerlegen. Demgegenüber haben H. Oldenberg[27] und A.B. Keith[28]

schon längst gezeigt, daß der Buddhismus aus dem System der älteren Upaniṣaden logisch abgeleitet ist (wozu übrigens die Ansicht Oldenbergs, daß zwischen beiden Strömungen Jahrhunderte gelegen haben müssen, nicht erforderlich ist). Wichtig ist ferner, daß etwa AB und Kauṣītaki-Brāhmaṇa keine Hinweise auf die Seelenwanderung enthalten[29], daß aber diese buddhistische Doktrin im punarmṛtyu KB XXV, 1 vorgezeichnet ist. Beachtenswert sind weiter einige Hinweise von A. Hillebrandt[30], so die Erwähnung von tevijja (= traividya) -Brahmanen Dīgha Nikāya II, 1, 3; Aṅguttara Nikāya I; von vedāṅga Majjhima Nikāya II, 91.93; von der Existenz brahmanischer Schulen (Lehrmeinungen) Dīgh. Nik. XVI. Auch hieraus ergibt sich, daß große Teile der vedischen Literatur vor Buddha vorhanden gewesen sein müssen. Schließlich muß unterstrichen werden, daß die gesellschaftlichen Verhältnisse in der buddhistischen Literatur im Vergleich zu den ältesten Upaniṣaden weiterentwickelt sind (volle Herausbildung der dritten gesellschaftlichen Arbeitsteilung; Zerfall des vaiśya varṇa). Unverkennbar ist auch die heftige Reaktion auf das voll ausgereifte, z.T. schon erstarrte brahmanische Ritual.

Nachdem somit festzustellen ist, daß der Buddhismus die Saṁhitās, alle wichtigen Brāhmaṇas und die ältesten Upaniṣaden voraussetzt, muß noch gefragt werden, welcher Gewinn für die absolute Chronologie sich aus dieser Feststellung ergibt. Nach der ceylonesischen Tradition erfolgte Buddhas Nirvāṇa im Jahre 544 v.d.Z., nach der kantonesischen 486, nach der turkestanischen 496. Aus politisch-historischen Angaben des Pāli-Kanons versuchte M.S. Nagrajji 1964, das Todesjahr Buddhas mit 502 festzulegen. Ein ähnliches Resultat erzielte M. Govind Pai[31]. Er geht davon aus, daß in einer zwischen 248 und 240 v.d.Z. zu datierenden Aśoka-Inschrift Buddhas Todesjahr als 256 Jahre zurückliegend angegeben wird. Es müßte also in die Zeit zwischen 504 und 496 fallen. Nach der Tradition der Śiśunāga-Könige ist diese Zahl jedoch etwas zu hoch. Diese Tradition verlegt den Tod Bimbisāras in das Jahr 492, während die Thronbesteigung Ajātaśatrus 491 stattgefunden haben soll. Letzteren hat Buddha aber bis in die Kriegsjahre mit der Vṛji-Konföderation hinein noch an der Macht erlebt. Meist wird die Lebenszeit Buddhas mit 563-483 angegeben. A.L. Basham[32] kommt etwa auf 486 als Todesjahr. Die Differenz gegenüber den Resultaten von Nagrajji und Pai ist für unsere Fragestellung natürlich ohne große Bedeutung. Wichtig ist vielmehr die Feststellung, daß nach den obigen Bemerkungen die mittelvedische Literatur älter als etwa 540 v.d.Z. sein muß.

Ein weiteres wichtiges Kriterium für das Alter der mittelvedischen Literatur besteht in ihrem chronologischen Verhältnis zu dem Grammatiker Pāṇini. Auch hier sollen zunächst die bedeutsamsten Anschauungen über die Zeitstellung Pāṇinis selbst vorgeführt werden. Mit der relativen Chronologie des großen Grammatikers mag begonnen werden.

Eine ganz besonders frühe Datierung versuchte Th. Goldstücker[33]. Danach haben Pāṇini nur den ṚV, den Sāmaveda und den Schwarzen Yajurveda zur Voraussetzung; er sei demnach vorbuddhistisch und habe spätestens im 7. Jh. v.d.Z. gelebt. Dieser Ansatz ist sofort und in umfassender Weise von A. Weber[34] zurückgewiesen worden; später hat P. Thieme[35] gezeigt, daß Pāṇini den ṚV, Atharvaveda, wohl auch SV, die Taittirīya-, Kaṭha- und Maitrāyaṇī-Saṁhitā sowie Śākalyas ṚV-Padapāṭha kannte. V.S. Agrawala[36] hat diese Liste noch um verschiedene Upaniṣaden sowie um Teile der Vedāṅga-Literatur und des Mahābhārata vermehrt.

Goldstücker erhielt jedoch einen Nachfolger seiner Ideen in R.G. Bhandarkar[37], der sich für das 7. Jh. v.d.Z. als die Epoche Pāṇinis entschied. Er begründete das u.a. damit, daß Pāṇini keine Bekanntschaft mit Südindien zeige. Agrawala[38] hat dargelegt, daß dies ein Irrtum ist. Pāṇini verweist z.B. auf die Kaliṅgas und andere Völker und Gebiete des Südens. Außerdem zeigt sich der jedenfalls vor Pāṇini anzusetzende Yāska mit südindischen Gegenden vertraut.

Einige weitere Meinungen sollen nur kurz angeführt werden. S.K. Belvalkar trat gleichfalls für das 7. Jh. ein und erklärte später[39]: "Except a few irreconcilables, scholars are now agreed that Pāṇini cannot be placed later than B.C. 500." Für das 7. Jh. als die Ära Pāṇinis entschied sich ferner K.P. Pathak[40]. Charpentier[41] vermutete etwa das Jahr 550

und korrigierte später[42] auf 500 v.d.Z. Ähnlich gab H.C. Raychaudhuri[43] die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts an. M. Winternitz[44] nannte das 5. Jh. Grierson postulierte für den Zeitraum zwischen Pāṇini und den Aśoka-Inschriften eine Spanne von 100-150 Jahren, womit Pāṇini etwa auf 400 käme. Chr. Lassen[45] versetzte Pāṇini ins 4. Jh. O. Böthlingk kam in seiner Ausgabe der Aṣṭādhyāyī[46] auf etwa 350. Die späteste Datierung stammt von A. Weber[47], der Pāṇini nach dem Alexanderfeldzug gelebt haben läßt.

Damit ergibt sich also ein Spielraum von mindestens drei Jahrhunderten. Es ist daher notwendig, sich nach weiteren Anhaltspunkten umzusehen, die eine genauere Zeitbestimmung zulassen. Der Frage nach dem Verhältnis von Pāṇini und Buddha hat V.S. Agrawala[48] mit großem Scharfsinn nachzugehen versucht. Er bezieht sich auf die Erwähnung von nirvāṇa P. VIII, 2, 50 und kumārī śramaṇā Nonne II, 1, 70 und will in anauttarādharya III, 3, 42 die demokratische Buddhistengemeinde (saṅgha) erkennen. Ganz stichhaltig sind diese Hinweise jedoch nicht, da es nicht feststeht, ob Pāṇini die genannten Ausdrücke - die ja bereits vor Buddha existierten - in buddhistischem Sinne verstanden hat. Wie nun Agrawala weiter vermutet, hat sich Pāṇini VI, 1, 154 mit der Erwähnung von Maskarī Parivrājaka auf Makkhali Gosāla, den Begründer der Ājīvika-Lehre, bezogen. Auf diese Lehre soll auch die Erwähnung von diṣṭa (Bestimmung, Fatum) IV, 4, 60 deuten. Wie nun aber Ram Gopal[49] mit Recht einwendet, ist maskarin Bezeichnung für einen parivrājaka, also kein Eigenname; und selbst wenn es ein solcher wäre, bedeutete dies durchaus noch nicht die Identität mit dem Lehrer Gosāla. Ebenso ist unbeweisbar, ob sich das Wort diṣṭa tatsächlich gerade auf die Lehre des Makkhali Gosāla beziehen soll. Es ist also sehr fraglich, ob man mit Agrawala die obere Grenze Pāṇinis wegen eventueller Bezüge auf Makkhali Gosāla mit 500 v.d.Z. ansetzen darf.

Astronomische Deutungsversuche lassen uns, wie so oft, auch hier im Stich. Agrawala[50] verweist darauf, daß in P. IV, 3, 34 eine Liste von zehn Sternnamen enthalten ist, die an erster Stelle śraviṣṭhā nennt (nach Jogesh Chandra Ray identisch mit Beta Delphini). Nun waren seit 1372 v.d.Z. zur Zeit des Wintersolstitiums śraviṣṭhā, Sonne und Mond in Konjunktion, während 401 v.d.Z. śravaṇa an die Stelle von śraviṣṭhā trat. Also müsse 400 für Pāṇini der terminus ad quem sein. Dem ist jedoch entgegenzuhalten, daß die Reihenfolge der nakṣatras in den verschiedenen Quellen wechselnd angegeben und daher nicht beweiskräftig ist. Vor allem aber[51] konnte Pāṇini die Liste gar nicht mit śravaṇa beginnen, da sich die grammatische Regel dieses sūtras nicht auf dieses Wort bezieht.

Eine weitere Möglichkeit beruht auf dem ziemlich sicheren Datum des Patañjali (150 v.d.Z.)[52] Auf Grund der sprachlichen Entwicklung zwischen Kātyāyana (dem vārttika-Verfasser) und Patañjali nehmen Ram Gopal, Max Müller und R.G. Bhandarkar eine um etwa 200 Jahre frühere Zeitstellung Kātyāyanas an, womit dieser auf etwa 350 v.d.Z. käme. Ram Gopal[53] betont nun, daß die Sprache auch zwischen Pāṇini und Kātyāyana eine starke Veränderung durchgemacht habe und daß die Grammatik des im Nordwesten Indiens lebenden Pāṇini dem im Süden wohnenden Kātyāyana überhaupt nicht bekannt geworden sei. Daraus glaubt Gopal für Pāṇini eine Zeit von 600 bis 550 v.d.Z. ansetzen zu dürfen. Obwohl die genannten Überlegungen sachlich richtig sind, erweisen sich jedoch alle gemachten Zahlenangaben als reine Mutmaßungen.

Die ganz späte Datierung Pāṇinis durch Weber darf jedoch heute als widerlegt gelten. Der Ausdruck yavanānī deutet sicherlich nicht auf die makedonischen Griechen. Denn yauna kommt in der Bedeutung "Ionien", "Ionier" schon in den Darius-Inschriften vor. Und Gandhāra, die Heimat des Pāṇini, war unter Darius und Xerxes ein Teil des persischen Reiches. Pāṇinis Lebenszeit dürfte also in die postachämenidische Ära fallen. Damit stimmt überein, daß die bei Pāṇini erwähnten Münzen ihn zwischen Bimbisāra und Kauṭilya, also zwischen das 6. und 4. Jh. stellen[54].

Am wichtigsten ist jedoch der Umstand, daß buddhistische, brahmanische und auch griechische und chinesische Quellen Pāṇini als Zeitgenossen eines Nanda-Königs bezeichnen. Dann müßte der Grammatiker vor 326 v.d.Z. gelebt haben. Agrawala[55] versuchte

nun den Nachweis, daß Mahānanda, der Sohn des Nandivardhana, der Zeitgenosse und Patron des Pāṇini war; Mahānanda regierte von 446 bis 403.

Faßt man das Gesagte zusammen, so ergibt sich die zweite Hälfte des 5. Jh. v.d.Z. als die wahrscheinlichste Lebenszeit Pāṇinis. Diese Datierung paßt sich - worauf noch zurückzukommen sein wird - unter den vorhandenen Deutungen auch am besten in die literargeschichtliche Entwicklung ein.

Um nun auf die Datierung der Brāhmaṇas zu kommen, empfiehlt es sich, mit der jungvedischen Literatur zu beginnen und allmählich rückwärts zu schreiten. Danach ist zunächst das Verhältnis Pāṇinis zu den Śrautasūtras zu prüfen.

Die meisten Śrautasūtras sind sprachlich älter als Pāṇini[56]; dies gilt möglicherweise auch für einige wenige Gṛhyasūtras. Im übrigen ist die Sprache Pāṇinis der der Grhyasutras sehr nahestehend; das gilt nach B. Liebich[57] besonders für die entsprechenden Werke des Āśvalāyana und des Śāṅkhāyana. Ram Gopal[58] gibt eine Liste der seiner Meinung nach vorpāṇineischen Sūtras. Da er aber Pāṇinis Zeit mit 600-550 angibt, sieht er sich gezwungen, die Periode der Zusammenstellung der wichtigsten Sūtras mit 800-500 anzugeben. Das führt, wie wir noch sehen werden, in zu hohe Zeiten. Andererseits ist zuzugeben, daß etwa zwischen Baudhāyana und Āpastamba Generationen liegen. Pāṇinis Ansatz mit 450 bis 400 (s. oben) ordnet sich chronologisch erheblich besser ein.

Eine weitere Handhabe gewährt der sūtrakāra Āśvalāyana, Verfasser eines Śrauta- und eines Gṛhyasūtras sowie von Buch IV des Aitareya-Araṇyaka. Er war ein Schüler des Śaunaka und Nachkomme des Aśvala, der bei König Janaka von Videha als hotar tätig war. Höchstwahrscheinlich ist Āśvalāyana identisch mit dem Assalāyano der Pāli-Literatur (Majjhima Nikāya X, 93). Auch H. Raychaudhuri[59] kommt zu der Feststellung, daß Āśvalāyana zu Buddhas Zeit in Kosala lebte. Nach dem Majjh. Nik. muß er erheblich jünger als Buddha gewesen sein. Hiermit stimmt eine weitere Überlegung überein. Die Bṛhaddevata (die entweder von Śaunaka oder wahrscheinlicher von einem seiner Schüler verfaßt wurde) bezieht sich IV, 139 auf Āśvalāyana-Gṛhyasūtra II, 6, 12. Nun ist aber die Bṛhaddevatā die Hauptquelle der Sarvānukramaṇī des Kātyāyana. Dieser ist wegen zahlreicher Archaismen und sonstiger sprachlicher Besonderheiten mit Sicherheit der Zeit vor Pāṇini zuzurechnen[60]. Āśvalāyana muß daher beträchtlich älter als Pāṇini sein und kann ungezwungen dem Zeitalter Buddhas zugewiesen werden. Zu ähnlichen Resultaten kommt A.B. Keith bei der Datierung des Śaunaka, eines älteren Zeitgenossen Āśvalāyanas[61], und von AA IV (das, wie erwähnt, von Āśvalāyana verfaßt wurde). Keith datiert AA IV mit 450, Oldenberg noch früher. Auch von dieser Seite her wird somit Āśvalāyana als jüngerer Zeitgenosse Buddhas qualifiziert. Schließlich ist hervorzuheben, daß nach den Forschungen Ram Gopals[62] Āśvalāyana zu den ältesten sūtrakāras gehörte; es kann aber nicht angenommen werden, daß zwischen den Brāhmaṇas (die, wie wir sahen, in ihrer Hauptmasse vorbuddhistisch sind) und den Opferregulativen - eben den Sūtras - mehrere Jahrhunderte verstrichen sein sollen.

Nun muß noch berücksichtigt werden, daß nicht Āśvalāyana, sondern Baudhāyna der älteste Verfasser eines solchen Opferregulativs war. Als pravacanakāra - nicht sūtrakāra - bildet Baudhāyana eine Überleitung zu den Brāhmaṇas. Der Beginn der Sūtra-Periode kann daher mit ziemlicher Sicherheit auf spätestens 550 v.d.Z. veranschlagt werden. Dies ist gleichzeitig der terminus ante quem für die Hauptmasse der Brāhmaṇa-Literatur. Einigen diese betreffenden Einzelfragen wollen wir uns nun kurz zuwenden.

Das AB ist älter als die Herausarbeitung von Saṁhitā- und Padapāṭha, während das jüngere KB kontemporär mit dieser entstanden zu sein scheint[63]. Mithin muß das AB vor der Zeit des Śākalya entstanden sein. Dieser aber ist älter als Śaunaka und Yāska; über letzteren s.u. Selbst bei ganz vorsichtiger Datierung ergibt sich, daß das AB um 600 v.d.Z. abgeschlossen gewesen sein muß. Ein Gleiches gilt für die TS[64].

Die untere Grenze der Zusammenstellung der TS kann auch noch auf eine andere Weise mit einiger Wahrscheinlichkeit bestimmt werden. Yāska kannte das Taittirīya-Prātiśākhya, welches seinerseits natürlich die Existenz der TS voraussetzt. Nun ist Yāska erwiesenermaßen älter als Pāṇini. Ferner wird er im ṚV-Prātiśākhya und in der Bṛhaddevatā erwähnt,

ist also älter als Śaunaka. Dieser wiederum war ein älterer Zeitgenosse des Āśvalāyana, dessen Zeitalter oben bestimmt wurde. Ein Ansatz von 550-500 für Yāska[65] ist also sehr gemäßigt und Yāska wahrscheinlich noch etwas weiter hinaufzurücken. Nach dem oben Gesagten wäre also die TS spätestens um 650 bis 600 (die erstere Zahl erscheint sinnvoller) abgeschlossen gewesen. Hinzu kommt, daß die TS keine Spur der Seelenwanderungskonzeption aufweist[66]. Sie muß also durchaus noch vor den ältesten - wie wir gesehen haben, vorbuddhistischen - Upaniṣaden verfaßt worden sein. Danach wären selbst die Brāhmaṇa-Teile der TS vor 600 v.d.Z. entstanden.

Es ist ferner versucht worden, durch die Parallelisierung der vedischen Literatur mit dem awestischen Schrifttum, speziell mit den Gāthās des Zarathuštra, die Datierung der ersteren zu ermöglichen. Alle diese Versuche sind einschließlich der aus ihnen gezogenen Schlußfolgerungen mit großer Zurückhaltung zu beurteilen. Zunächst ist trotz aller Bemühungen die Datierung Zarathuštras bis jetzt im Dunkel geblieben. Altheim[67] gibt das Geburtsjahr des Religionsstifters in Übereinstimmung mit der Parsentradition mit 569 v.d.Z. an. J. Hertel[68] setzte das Wirken Zarathuštras sogar mit 559-522 an. Behauptet man dann wie Hauschild[69], daß der ṚV ungefähr derselben Periode wie das ältere awestische Schrifttum angehöre, so kommt man für die vedische Literatur auf unhaltbar niedrige Daten, die mit allen sonstigen, u.a. auch mit den oben angeführten Fakten in unlösbarem Widerspruch stehen.

Es hat auch nicht an Versuchen gefehlt, das Zeitalter Zarathuštras höher hinaufzurücken. So berechnete O. Klíma[70], gestützt auf die nichtparsische, besonders die manichäische, Chronologie, die Lebenszeit Zarathuštras auf 784-707.

Nach einer Mitteilung Al-Birunis fand die Bekehrung des Königs Vīštāspa, des nachmaligen Protektors des Zarathuštra, 258 Jahre vor Beginn der Seleukiden-Ära, also 570 v.d.Z., statt. Nun identifizieren römische und byzantinische Geschichtsschreiber der ersten Jahrhunderte n.d.Z. (so Ammianus Marcellinus in der 2. Hälfte des 4. Jh.) diesen König mit dem Vater Darius I. (6. Jh. v.d.Z.); übernommen von K.F. Geldner[71]. Diese Identifizierung ist gänzlich unwahrscheinlich, denn weder Darius noch Xerxes noch überhaupt die Achämeniden werden im Awesta erwähnt.

Bedeutsamer ist die von I.M. Oranskij[72] unterstrichene Tatsache, daß sowjetische Archäologen in Kulturen der mittelasiatischen Oasen und des nördlichen Afghanistans, die dem zweiten Viertel des 1. Jahrtausends v.d.Z. entstammen, Warenproduktion, Anfänge städtischen Lebens, Handel mit Textilien und Töpferwaren sowie den Gebrauch von Eisenwerkzeugen feststellen konnten. Andererseits kennt selbst das Jungawestische keine städtischen Siedlungen, keinen entwickelten Handel, keine Eisenwerkzeuge; ferner weder Geld, noch ein Steuersystem noch Postwege (was alles jedoch unter den Achämeniden vorhanden war). Demzufolge ist mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß die awestische Literatur älter als das 2. Viertel des 1. Jahrtausends v.d.Z. ist, was in besonderem Maße natürlich für Zarathuštra selbst gilt.

Aber selbst eine präzise Ermittlung der Zeit des Zarathuštra würde für die vorliegende Fragestellung noch keine unmittelbare Hilfe bedeuten. Die eigentliche Arbeit der Parallelisierung von vedischer und awestischer Literatur muß nämlich erst noch geleistet werden. Die oben erwähnte Auffassung Hauschilds ist jedenfalls nicht stichhaltig. Die Lehre Zarathuštras war offenkundig eine Reform. Sie richtete sich gegen bestimmte gesellschaftliche Zustände (Nomadismus, übermäßiges Schlachten des Viehs, Tieropfer) und religiöse Vorstellungen (Anbetung von Naturgottheiten). So mußten die devas zu den verhaßten daēvas und Indra zu einem bösen Geist werden. Dennoch lebten mächtige Reste der ursprünglichen arischen Religion weiter, besonders in den Yašts. Bahram und Hōm Yašt bilden hierfür treffende Beispiele. Die sachlich (nicht sprachlich!) ältesten Gedanken des Awesta finden sich somit in den Yašts. Die Gāthās dagegen, die die Opferritualistik voraussetzen und sie bekämpfen, müssen daher erheblich jünger als der ṚV sein. Von Bedeutung ist ferner, daß soziale Gruppen nicht im ṚV (von dem umstrittenen, jedenfalls aber späten puruṣa-

Liede abgesehen) ausgebildet sind, wohl aber in den Gāthās, wenn sie dort auch z.T. andere Namen als im Jungawestischen führen[73]. So ist airyaman kollektiv die Priesterschaft: Yasna 32, 1; 33, 3-4; 46, 1; 49, 7. x^{v}aētay bedeutet im Gāthischen u.a. den Kriegeradel: Y. 32, 1; 33, 3-4; 46, 1.5; 49, 7; 53, 4. Schließlich bedeutet vāstrya in Y. 53, 4 den dritten Stand, d.h. die sich mit Weidewirtschaft oder Feldbau beschäftigenden Bauern. Dies alles spricht entscheidend gegen Parallelen zwischen ṚV und Gāthās. Aus dem Awesta ist daher gegenwärtig noch keine Hilfe für die Vedachronologie zu gewinnen.

Eine weitere Methode der Vedadatierung ist die Auswertung der in den Texten enthaltenen astronomischen Angaben. Diese Methode soll hier nur kurz behandelt werden, da sie trotz ihrer immer erneuten Anwendung zu keinen realen, wissenschaftlich vertretbaren Resultaten, sondern vielmehr in die Irre geführt hat. Für die ṛgvedischen astronomischen Angaben und die Versuche zu ihrer chronologischen Auswertung sei auf eine andere Studie des Verfassers verwiesen[74]. Im Folgenden sollen noch einige Bemerkungen hinsichtlich der Brāhmaṇas gemacht werden.

Ein Versuch, das ŚB nach astronomischen Angaben zu datieren, stammt von S.B. Dikshit[75]. Der Grundgedanke ist folgender: ŚB II, 1, 2, 2-3 enthält einen Hinweis, wonach die kṛttikāḥ (Plejaden) sich nicht vom Ostpunkt fortbewegen, während die anderen nakṣatras dies tun. Danach müßten die kṛttikāḥ damals im Äquator gestanden, also eine Deklination von 0° besessen haben. Dikshit berechnet unter Zugrundelegung einer jährlichen Präzession der Äquinoktien um 50" die Nulldeklination für η tauri, den hellsten Plejadenstern, auf 2990 v.d.Z. Nach dem gleichen Gesichtspunkt legte B.V. Kamesvara Aiyar[76] die Brāhmaṇa-Ära auf 2300 bis 2000 fest.

KB XIX, 3 enthält die Bemerkung, daß die Sonne, bevor sie sich nach Norden wendet, am Neumondstag von Maghā verhält. Kamesvara Aiyar[77] will daraus herleiten, daß das Wintersolstitium auf den 15. Tag nach dem Vollmond von Maghā gefallen wäre und errechnet daraus gleichfalls die Zeit von 2300-2000 für die Brāhmaṇas. Zu den Fehlerquellen der KB-Angabe, die eine Datierung so gut wie unmöglich machen, s. die Cambridge History of India[78].

Verschiedentlich gilt in der vedischen Literatur der Monat Phālguna als Beginn des Jahres. Jacobi sah darin den Zeitpunkt des Wintersolstitiums und wollte so seine hohen Zahlen für die Zeit des ṚV beweisen. Doch ist die Prämisse selbst unbewiesen. Eher möglich - aber auch das ist hypothetisch - wäre, daß der Vollmond im Phālguna Beginn des Frühlings und damit des Jahres war; vgl. TS VII, 4, 8; KB IV, 4; V, 1; PB V, 9; Taittirīya-Brāhmaṇa I, 1, 2, 9-10; ŚB VI, 2, 2, 18. Da der Neumond von Maghā dem Wintersolstitium entsprach, müßte der Phālguna-Vollmond anderthalb Monate später, also auf den Anfang des Februar gefallen sein, was für 800 v.d.Z. passen würde[79]. Zu beweisen ist dies freilich auch nicht.

Eine kurze Erwähnung verdient noch BaudhŚrS XXVI, 29, wo erklärt wird: man soll an beiden kāṣṭhās (Grenzpunkten, Solstitien) opfern; im Monat Maghā geht die Sonne nach Norden mit dem nakṣatra der dhaniṣṭhās und kehrt zum Süden zurück im Monat Śrāvaṇa mit dem nakṣatra der āślesās; dies sind die beiden kāṣṭhās. Ram Gopal[80] versuchte hieraus das 12. Jh. v.d.Z. für das BaudhŚrS festzulegen. Daß das nicht zutreffen kann, zeigen die obigen Überlegungen über das Alter der Śrautasūtras; die astronomische Widerlegung solcher Rechnungen (ungleiche Bogenlänge der nakṣatras usw.) s. bei A.A. Macdonell und A.B. Keith[81].

Wegen der großen Zahl ihrer Fehlerquellen haben sich sämtliche auf astronomischer Basis erfolgten Datierungsversuche als fehlgeschlagen erwiesen. Die Angaben von S.B. Dikshit und B.V. Kamesvara Aiyar scheitern darüber hinaus an den Ausgrabungen der Induskultur, da hier die Spekulation der realen Anschauung weichen muß und an eine synchronische Existenz von Induskultur und mittelvedischer Gesellschaft (Brāhmaṇas) nicht gedacht werden kann.

Man kann ferner Überlegungen darüber anstellen, ob aus dem Nichterwähnen von Schrift in der Brāhmana-Literatur auf den Zeitpunkt ihrer Entstehung zu schließen wäre. Nach T.W. Rhys Davids[82] erfolgte die Entlehnung der Schrift aus semitischen Zeichen im 7. Jh.

v.d.Z. oder noch früher. G. Bühler[83] nahm 800 v.d.Z. als Zeit der Übernahme des nordsemitischen Alphabets an. Nach Lidzbarski setzt jedoch das s-Zeichen eine jüngere Form des nordsemitischen Alphabets fort, weshalb er an eine Entlehnung nicht vor 600 v.d.Z. denkt.

Nun ist in diesem Zusammenhang immerhin auffallend, daß weder die Saṁhitās noch die Brāhmaṇas von Schrift auch nur das Geringste erwähnen. likh hat die ursprüngliche Bedeutung "ritzen", im Ritual verschiedentlich "eine Linie auf dem Opferplatz ziehen". Ein schwacher und zudem wohl überschätzter Anhaltspunkt findet sich AA V, 3, 3. Hier wird gesagt, daß nur ein solcher das mahāvrata-Ritual erlernen darf, der nollikhya nāvilikhya, also weder geschrieben noch Geschriebenes ausgelöscht hat[84]. Sicher ist dies keineswegs, zumal der Kontext von kosmetischen Betätigungen spricht, so daß vielleicht nur ein Polieren der Fingernägel oder ähnliches gemeint ist. Die ersten wirklich deutlichen Hinweise auf Schrift finden sich in der brahmanischen Literatur erst in den jungvedischen Texten Vāsiṣṭha Dharmasūtra XVI, 10, 14-15, vielleicht auch Gautama DhS XIII, 5. Auch in der buddhistischen Literatur kommen wir kaum auf frühere Zeiten. Ob sich akkharikā in den Suttas, wie Rhys Davids[85] will, auf Schrift bezieht, ist zweifelhaft. Überzeugender ist, daß Vinaya I, 77; IV, 128 den Beruf eines Schreibers nennen. Der buddhistische Kanon erwähnt aber nirgends Bücher oder Manuskripte etwa als Eigentum von Gemeindemitgliedern oder Laien. Wenn eine Gemeinde das Pāṭimokkha nicht auswendig kann, soll man einen Mönch zu einer benachbarten Gemeinde entsenden, um es dort zu lernen; vom Besorgen eines Manuskriptes ist keine Rede.

Auch die Upaniṣaden enthalten keinen Hinweis auf Schrift, weshalb A.B. Keith vermutet[86], daß die älteren Upaniṣaden nicht später als 550 oder besser 600 v.d.Z. entstanden sein könnten. Dieser Schluß ist jedoch keineswegs zwingend. Denn eingeführt wurde die Schrift von dravidischen Kaufleuten, die sie zunächst allein benutzten. Die Brahmanen konnten in ihrer esoterischen Geisteshaltung keine Förderer der Schrift sein, sondern pflanzten die Vedakenntnis weiterhin mündlich fort. Die Schrift mag daher schon jahrhundertelang bekannt gewesen sein, ohne daß die priesterliche Literatur von ihr Notiz genommen hätte. Für die Datierung der mittelvedischen Literatur ist die Schrift ein ungeeignetes Kriterium.

Faßt man die Resultate der obigen Feststellungen und Untersuchungen kurz zusammen, so ergibt sich Folgendes:

1. Objekt der Untersuchung ist der Zeitpunkt der Redaktion der einzelnen mittelvedischen Werke bzw. ihrer Abschnitte.

2. Die Schichten der vedischen Literatur sind chronologisch nicht scharf gegeneinander abgegrenzt.

3. Die Beziehungen der mittelvedischen Literatur zu Buddha zeigen die vorbuddhistische Stellung der Hauptmasse dieser Literatur.

4. Sie zeigen ferner, daß deren Alter höher als 540 v.d.Z. ist.

5. Die Lebenszeit Pāṇinis fällt in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts v.d.Z.

6. Der sūtrakāra Āśvalāyana war ein jüngerer Zeitgenosse Buddhas und Śaunakas.

7. Der Beginn der Sūtra-Periode erfolgte spätestens um 550 v.d.Z. (wozu die Feststellung in Punkt 4 vortrefflich paßt).

8. Das Aitareya-Brāhmaṇa war spätestens um 600 abgeschlossen, die Taittirīya-Saṁhitā um 650 v.d.Z.

9. Der gegenwärtige Stand der Forschung läßt noch keine exakte Parallelisierung zwischen awestischer und vedischer Literatur zu und ermöglicht noch keine Hilfe seitens des Awesta für die Vedadatierung.

10. Alle Versuche, das Alter der vedischen Literatur aus astronomischen Angaben zu bestimmen, sind an der Fülle der Fehlerquellen gescheitert.

11. Das Alter des Schriftgebrauchs in Indien ist kein Kriterium für die Datierung der mittelvedischen Literatur.

12. Der Zeitpunkt des Beginns der mittelvedischen Literatur kann gegenwärtig nicht präzis bestimmt, sondern nur wahrscheinlich gemacht werden. Läßt man, wie der Verfasser an anderer Stelle[87] versucht hat nachzuweisen, die Redaktion der ṛgvedischen Lieder äußerstenfalls um 1200 v.d.Z. beginnen, so muß sich die endgültige Zusammenstellung der Ṛksaṁhitā wegen der starken geographischen, sozialen und religiösen Veränderungen über mehrere Jahrhunderte hingezogen haben. Eine so starke innere Differenzierung zeigen die Werke der mittelvedischen Literatur nicht, vor allem soweit es die eigentlichen Brāhmaṇas betrifft. Ein Einsetzen der mittelvedischen Texte gegen 800 v.d.Z. wird somit allen beim gegenwärtigen Stand der Forschung bekannt gewordenen Fakten am ehesten gerecht.

Anmerkungen

1 Hauptredaktion I.M. Shukow, Band 1, Berlin 1961, S. 682.
2 Geschichte der indischen Philosophie, Berlin 1954, S. 71.
3 The Cambridge History of India, Sec.Ind.repr. 1962, S. 132-133.
4 ZDMG LXXXI (1927), S. 72.
5 Everyday life in Ancient India, Bombay 1950, S. 130.
6 Principal questions of the periodisation of the ancient history of India: Scientific Report of the Pacific Institute, Academy of Sciences of the UŚSR, Moskva 1949, S. 186.
7 A History of Indian Civilization, vol. I: Ancient and classical traditions, Bombay 1956, S. 141.
8 The State in Ancient India, Allahabad 1928, S. 46.
9 Origin of Kuru Tribe: Jain Bhāratī, Śodha Aṅka, English Section, Calcutta 1964, S. 8.
10 Einleitung zur Ausgabe und Übersetzung des Aitareya-Āraṇyaka: Anecdota Oxoniensia, Aryan Series, part IX, Oxford, 1909, S. 25.
11 Harvad Oriental Series XXXI, S. 20.
12 Brichadaran'jaka Upanišada, Moskva 1964, S. 17.
13 Political History of Ancient India, Calcutta 1927, S. 52.
14 Die Philosophen der Upaniṣaden, Bern 1947.
15 A History of Indian Literature, vol. I, part 1. Calcutta 1962, S. 261.
16 Über das rituelle Sūtra des Baudhāyana, S. 11.
17 Harvad Oriental Series XVIII, S. XLVI.
18 Time-Indications in the Baudhāyana Śrautasūtra: Journal of the Asiatic Society of Bengal (Letters), 7 (1941).
19 Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern (1923), S. 24 ff.
20 The Hindustan Review, Jan. 1904.
21 Age of the Brāhmaṇas: Indian Historical Quarterly 10. Calcutta Sept. 1934.
22 Quarterly Journal of the Mythic Society XII, Bangalore 1922.
23 Proceedings of the Indian Oriental Conference, 13th Session, part 2, Nagpur 1951, S. 91-92.
24 Die Anschauungen über das Alter des Ṛgveda: ZDMG LXXXI (1927), S. 62.
25 Vgl. W. Ruben, Einführung in die Indienkunde, Berlin 1954, S. 103.

26 So in: Die Kaṭhopaniṣad und der ältere Buddhismus, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Jahrg. X, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe (1961), S. 1404-1410.
27 Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, Göttingen 1923, S. 288.357.
28 Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads (= Harvard Oriental Series XXXI), S. 20.
29 Vgl. A.B. Keith: Harvard Oriental Series XXV, S. 44.
30 ZDMG LXXXI, S. 63-65.
31 The date of Buddhas Parinirvāṇa: Journal of the Oriental Institute, vol. I, no. 4. Baroda, 1952, S. 317 ff.
32 History and Doctrines of the Ājīvikas, London 1951, S. 74.
33 Vorwort zur Ausgabe des Mānavakalpasūtra, London 1861; Separat als: Pāṇini, his place in Sanskrit literature, S. 225-227.
34 Indische Studien V (1862), S. 1-176.
35 Pāṇini and the Veda (1935), S. 63.
36 India as known to Pāṇini, Lucknow 1953, S. 457.
37 Bombay Gazetteer I, 2, S. 140 ff.
38 a.a.O., S. 458.
39 Zitiert nach Hillebrandt: ZDMG LXXXI, S. 67.
40 Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute XI, S. 83.
41 Journal of the Royal Asiatic Society (1913), S. 672-674.
42 Journal of the Royal Asiatic Society (1928), S. 345.
43 Early History of the Vaishṇava Sect (1936), S. 30.
44 Geschichte der indischen Litteratur III, S. 383.
45 Indische Alterthumskunde II, S. 477.
46 Band II (1840), S. XVIII-XIX.
47 Indische Studien V (1862), S. 1 ff.
48 a.a.O., S. 459.
49 India of Vedic Kalpasūtras, Delhi 1959, S. 86-87.
50 a.a.O., S. 461-462.
51 Vgl. Ram Gopal a.a.O., S. 87.
52 Vgl. A.B. Keith: History of Sanskrit Literature, S. 427 ff.
53 a.a.O., S. 87.
54 Agrawala, a.a.O., S. 471-473.
55 a.a.O., S. 462-463.
56 A.B. Keith: Harvard Oriental Series XXXI, S. 28.
57 Pāṇini, Kap. III.
58 a.a.O., S. 84 f.
59 Political History of Ancient India, 6th ed. Calcutta 1953, S. 33-34.
60 A.A. Macdonell: The Bṛhaddevatā: Harvard Oriental Series V, S. XXII-XXIII.
61 Aitareya Āraṇyaka: Anecdota Oxoniensia, Aryan Series, part IX. Oxford 1909, S. 25.
62 a.a.O., S. 88.
63 A.B. Keith: Harvard Oriental Series XXV, S. 43-44.
64 A.B. Keith: Harvard Oriental Series XVIII, S. CLXXIII.
65 A.B. Keith: Aitareya Āraṇyaka, S. 25.
66 A.B. Keith: Harvard Oriental Series XVIII, S. CLXXI.
67 Avestische Textgeschichte (1949), S. 14.32.
68 Die Zeit Zoroasters (1924).
69 Thumb-Hauschild: Handbuch des Sanskrit, 3. Aufl., I/1. Heidelberg 1958.
70 The date of Zoroaster: Archiv Orientální (1959), Nr. 4, S. 556-564.
71 Grundriß der Iranischen Philologie II, S. 39.
72 Vvedenie v iranskuju filologiju, Moskva 1960, S. 91-92.
73 Vgl. Chr. Bartholomae: Altiranisches Wörterbuch, Sp. 908, [1]ništra.

74 Beiträge zur Datierungsfrage des Veda: Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 14. Jahrg. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe, H. 7 (1965), S. 509-511.
75 The Age of the Śatapatha-Brāhmaṇa: The Indian Antiquary, vol. XXIV, Bombay 1895, S. 245.
76 Quarterly Journal of the Mythic Society, vol. XII, Nos. 2-4. Bangalore 1922, S. 193.
77 a.a.O., S. 366.
78 Second Indian reprint, vol. I, S. 132.
79 S. Anm. 78.
80 India of Vedic Kalpasūtras, Delhi 1959, S. 334.
81 Vedic Index of Names and Subjects, Neudruck Delhi 1958, vol. I, S. 422-424.
82 Buddhist India, London 1903, S. 114.
83 Indische Paläographie: Grundriß der Indoarischen Philologie und Altertumskunde I, 2.
84 So Sāyaṇa und A.B. Keith: Aitareya Āraṇyaka, S. 301.
85 a.a.O., S. 107-108.
86 Cambridge History of India, sec.Ind.repr. (1962), vol.I, S. 131.
87 Beiträge zur Datierungsfrage des Veda, S. 510.

Summary

On absolute dating of Middle Vedic Literature

The results of the author's investigations can be summed up under the following points:

1. The object of investigation is the date of editing of the single Middle Vedic works or sections of them.
2. The periods of Vedic literature cannot be clearly defined chronologically.
3. The pre-Buddhist position of the mass of this literature indicates the relation of Middle Vedic literature to Buddha.
4. It also indicates that it is older than 540 B.C.
5. The life of Pāṇini falls within the second half of the 5th century B.C.
6. The sūtrakāra Āśvalāyana was a younger contemporary of Buddha and Śaunaka.
7. The Sūtra period began at latest about 550 B.C. (This coincides excellently with Point 4)
8. The Aitaraya-Brāhmaṇa was completed about 600 at the latest, the Taittirīya-Saṁhitā about 650 B.C.
9. The present state of research does not yet permit of any exact paralleling between Avestic and Vedic literature, nor of any help from the Avesta in dating the Veda.
10. All attempts to determine the age of Vedic literature on the basis of astronomic data have failed because of the quantity of sources of error.
11. The age of the use of script in India is no criterion for dating Middle Vedic literature.
12. The date of the beginning of Middle Vedic literature cannot at present be precisely determined, but can only be approximated. If the editing of the Ṛgvedic songs is assumed to begin about 1200 B.C. at the outside, then the final gathering together of the Ṛksaṁhitā must be spread over several centuries, because of the big geographical, social and religous changes. The works of Middle Vedic literature do not show such marked internal differentiation, especially insofar as the actual Brāhmaṇas are concerned. If the Middle Vedic texts are placed at about 800 B.C. this will accord best with all the facts known at the present stage of research.

V. Raghavan

Bhavabhūti and Artha-Śāstra

When exactly and which particular poet started modifying, for the purpose of his drama, the story of the Rāmāyaṇa cannot be determined. All that we can say is that already King Yaśovarman of Kanauj (first half of the 8th century A.D.) had expressed his dissent against the tendency to change the trend of the original story too much; as I have explained elsewhere[1], that royal playwright said, while laying down the criteria for judging a play, particularly one like his Rāmābhyudaya deriving its plot from the epic Rāmāyaṇa, that there should not be too much transgression (of the original) in respect of the story - Kathā-mārge na cātikramaḥ, a sound dictum which the foremost critic Ānandavardhana endorsed in his Dhvanyāloka, III.14/15: "Where there are works like Rāmāyaṇa whose Rasa is well established, there the poet should not give free reins to his fancy in respect of the story, in controversion of the Rasa."

Santi siddha-rasa-prakhyāḥ ye ca Rāmāyaṇādayaḥ/
Kathāśryā na tair yojyā svecchā rasavirodhinī//

Yaśovarman's verse, figuring in the prologue to his Rāma-play, is worded closely after a similar verse in the prologue to the Mālatīmādhava of Bhavabhūti[2] and Bhavabhūti was in Yaśovarman's court. It is quite possible that Yaśovarman was expressing softly his criticism of Bhavabhūti in the latter's earlier Rāma-play, the Mahāvīracarita (MVC) dealing with the main part of the Rāmāyaṇa-story. That Bhavabhūti was the first to work innovations on the story of the Rāmāyaṇa is more than what we can say in the present state of our knowledge of the dramas during the 7th or earlier centuries; but his is the earliest extent play to show us these innovations.

It is apparent from all his three plays that Bhavabhūti was a very learned person, and in each play, according to its theme, some branches of learning are seen very patently all through. In the social romance Mālatīmādhava, he forswears the knowledge of Vedas, Upaniṣads, Saṃkhya and Yoga and says that the display of their knowledge adds nothing to play (Prologue, verse 10); and states in clear terms (Prologue, verse 6) that the chief feature of his play is its close link-up with the Kāma-Sūtras, which, as students of this play know, are followed at every step. The pervasion in the other two plays of the Veda, Śrauta and Vedānta and their terminology, the Ṛṣis and hermitages and their spirit require no special illustration. But there is one aspect bearing on both the factors mentioned above, namely changing the trend of the oroginal story and the display of erudition in a branch of knowledge, which has not attracted its due attention and which I propose to spot-light in this paper; I am sure it will be appropriate in a Festschrift in honour of my friend Prof. Walter Ruben in view of his interest in this field of study.

Summarising the plot of the MVC, Keith says that here "a deliberate bid for dramatic effect is made through treating the whole story as the feud of Rāvaṇa, and his plots to ruin Rāma", a very general statement which passes over the specific nature of the way in which the story gets so treated at the hands of Bhavabhūti.

It is this specific nature of the way of Bhavabhūti's treatment of the Rāmāyaṇa-story in the MVC that I propose to explain now. It has of course received some passing notice, without the appreciation of the sustained design of the poet in this behalf in Todar Mall's edition of the MVC.[3]

Even as Bhavabhūti yokes his Mālatīmādhava to Vātsyāyana's Kāma-Sūtras, he pulls the Rāmāyana-story in his MVC through the machinery of Kauṭalya's Artha-Śāstra. It is because of this that substantial alterations in the story of Vālmīki's epic occur in the MVC. While

noticing Bhavahūti's learning, Todar Mall said in his Introduction "His (Bhavabhūti's) acquaintance with Nītiśāstra, or the Science of Polity, is clear from the discussions of the various schemes against Rāma by Mālyavān and Śūrpaṇakhā in the Interlude to Mv., Acts II and IV" (p. XXV). Later (on XLIV), pointing out a passage in MVC, IV.7/8 as a quotation from Kauṭalya's Artha-Śāstra (VII.5), Todar Mall observed in a footnote to this: "It would be worthwhile to examine in detail his (Bhavabhūti's) indebtedness to Kauṭalya's work." It is precisely this last mentioned desideratum that I propose to fulfill in this study.

Bhavabhūti certainly knew Kāmandaka's Nītisāra, the most reputed text in the field of Artha-Śāstra after Kauṭalya's. The featuring in the Mālatīmādhava of a leading character, supplying the brain and planning, with the name Kāmandaki, shows this. In MVC, most of the ideas which are to be examined presently, are found also in Kāmandaka's Nītisāra. Todar Mall indeed cites references to the Kāmandakīya-verses in his Notes on the prelude to Act IV. Kāmandakīya after all presents mostly the ideas of Kauṭalya and in addition to the concepts and technical terms, some expressions are also common between Kauṭalīya and the Kāmandakīya texts. Some of the references cited by Todar Mall point only to general agreement between Bhavabhūti and the Kāmandakīya. Kauṭalya himself knows the Rāmāyaṇa-story and cites prominently the example of Rāvaṇa as a warning to Kings (I.6.8); Kāmandaka cites in more detail the two brothers Vibhīṣaṇa and Sugrīva as internal foes to be destroyed by their elder brothers (VIII.61, Jivananda edn.; VIII.64, TSS edn.). But it is to Kauṭalya's text that Bhavabhūti's expression is close and hence the need and novelty of the present study.

Bhavabhūti aimed at two objectives in re-arranging the story of the Rāmāyaṇa for his MVC. One was to clear the leading characters of the epic of all criticism, that about Kaikeyī and Daśaratha in the matter of Rāma's exile, that about Rāma in the matter of his encounter with Vālin, and that about Sītā and Lakṣmaṇa in respect of the former saying harsh things to Lakṣmaṇa, the latter leaving her and she being eventually carried away by Rāvaṇa. For this a prime motive force and an over-all plan, pooling all the characters and episodes concerned into a master-plan had to be evolved. Other poets like Māyurāja in his Udāttarāghava, a long forgotten Rāma-play which I have recovered and am editing, the authors of several other Rāma-plays which are yet to be recovered and which I have partially reconstructed in my Some Lost Rāma-Plays, and the well-known poets whose Rāma-plays are extant, Murāri and Rājaśekhara, - all these have adopted this course of remodelling the story to remove the controversies centering round certain episodes and characters; but the schemata of Bhavabhūti are superior, being more completely thought out and given a technical basing in the Artha-Śāstra of Kauṭalya. As Keith says when assessing Murāri in the corresponding efforts of the latter in the Anargharāghava (Sanskrit Drama, p.227), Bhavabhūti "with far greater skill" made this "the leading idea of the drama, thus giving it effective unity, so far as the story permits."

Rājadharma, Nīti or Artha-Śāstra is of the very skin and bone of the two Itihāsas, which deal with the fortunes of royal houses; the Itihāsas are examplars of this branch of knowledge, as of others, the Rāmāyaṇa however doing this in a less profuse or express manner than the Māhābhārata. The Nāṭaka, like the Mahākāvya, the legitimate literary successors of Itihāsas, inherited, this ideology, as Bhāmaha said clearly in his definition of the Mahākāvya that although it may inculcate the other puruṣārthas or aims of human endeavour, the Mahākāvya is, in a large measure, to educate the reader in Artha, in polity and material welfare, - Caturvargābhidhāne'pi bhūyasā arthopadeśakṛt. (Kāvyālaṃkāra I.21). Dealing with 'The Sources of the Kāvya', Keith[4] speaks of the Ars Amoris and Vātsyāyana's Kāma-Sūtras as part of the poet's milieu; but Rājadharma, Nīti or Artha-Śāstra was no less so. That the leader in this line, Kālidāsa, in his Kāvyas as well as Naṭakas, had at the back of his mind the entire milieu of the Artha-Śāstra as much as that of the Kāma Śāstra, has been shown by me elsewhere.[5] Only, the master's genius did not make his erudition apparent but Bhavabhūti makes it all show out. From this it would be clear that when Bhavabhūti used Kauṭalya for MVC, he was not doing anything that would have put him out of court.

Although already in Act I, an old Rākṣasa Sarvamāya, appears as an emissary of Rāvaṇa and asks Sītā's hand for Rāvaṇa and is made to witness Sītā being given away to Rāma, it is in Act II, its prelude, that the political orientation starts in right earnest with the advent of Rāvaṇa's minister Mālyavat and sister Śūrpanakhā. Sarvamāya had enlightened Mālyavat with all that he had witnessed. Mālyavat and Śūrpaṇakhā begin conversing about the waxing prowess of Rāma, the gods siding him, and Rāvaṇa's mental anguish in not having been able to secure Sītā's hand. Śūrpaṇakhā reports that, in addition, Sage Agastya had sent as a blessing on the occasion of Rāma's marriage the bow of Indra (Mahendradhanus). On which Mālyavat comments that the combination of the Kṣatriya and Brāhman becomes formidable (II.5):

Amogham astram Kṣatrasya Brāhmaṇānām anugrahaḥ /
Durāsadaṃ ca tat tejaḥ Kṣatram yad brahma-samyutam //

-an idea coming down from Aitareya-Brāhmaṇa and given expression to by Bhavabhūti elsewhere also.[6]

In the present context what Bhavabhūti says is after Kauṭalya I.9.11:

Brāhmanenaidhitam ksatram ... Jayatyajitam atyantam ... //

Suddenly, a message comes from Paraśurāma and the idea strikes Mālyavat that as both Rāvaṇa and Paraśurāma are devoted to Śiva, and Rāma had broken Śiva's bow, he could set Paraśurāma against Rāma. The poet's expression slowly swings over to political vocabulary and terms like Utsāha-śakti, Dharma-vijaya and Prakrti-kopa (II.12/13) start appearing. Mālyavat departs for Mt.Mahendra to set Paraśurāma against Rāma; the whole of Acts II and III proper taken up by the encounter between Parasúrāma and Rāma.

Act IV opens whith a long prelude which is the most important part of the play from the point of view of our study. Mālyavat and Śūrpaṇakhā are again the interlocutors here. Mālyavat proposes to Śūrpaṇakhā that she enters the body of Mantharā the maid-servant of Kaikeyī and taking advantage of the two old boons given to the latter by Daśaratha, get Rāma banished to the forest. Śūrpaṇakhā points out that Rāma may do the opposite, i.e. not abide by the boons and take over the Kingdom. Mālyavat however knows Rāma's character better; and Rāma, he adds, is a Vijigīṣu. We have to understand by this the technical designation of a Vijigīṣu whom Kautaḷya describes as the forward-looking King pursuing, with the aid of the components of his State, active polities conducive to his conquests. VI.6.13:

Rājā ātma-dravya-prakṛti-sampanno nayasya adhiṣṭhānam vijigīṣuḥ /

Mālyavat proceeds to explain to Śūrpaṇakhā that this ruse would drag Rāma to the forest and the neighbourhood of Rākṣasas, and by deceit, Rāma who would be moving about in an unfamiliar region, could be assailed easily by violent Rākṣasas like Virādha and Kabandha. Bereft of his entourage, his army and other resources, i.e. his Prabhu-śakti, Rāma who could only put forth his own effort and energy, Utsāha-śakti, could easily be outwitted by Rākṣasa stealth and strategy. (IV.1.2).

"Tato anena yogacaranyayena dūrām akṛṣya rakṣasām aṅkam upanītasya
vindhyakāntāreṣu adeśajñasya vicarataḥ sukarāṇyeva avaskandanāni syuḥ.
Virādha-danukabandha-prabhṛtayaḥ tīkṣnā daṇḍakāraṇya-satreṣu cariṣyanti.
Te hi śaktāḥ lupta-prabhuśakteḥ utsāha-śaktim chadmanā atisandhātum.../"

The underlined expressions are part of the technical terminology of Artha-Śāstra, but that these are so has not been fully understood by ancient commentators or modern editors. Some of the old commentators, as noted by Todar Mall in his Notes (p.245) take Yogācāra at the beginning of this passage in a general way as 'an act of fraud'. Todar Mall himself says quite wrongly that "'Yogācāra' is a proper name and refers to an old teacher and the method of practice taught by him", and goes on to link this teacher with Buddhism. Now 'Yogācāra' is 'Yoga-vṛtta' which is the heading of the Vth Adhikaraṇa of Kauṭalya in which various stealthy ways of doing away with unwanted persons are spoken of. The employment of such secret strategems to do away with enemies is again dealt with by Kauṭalya in XII.5, called 'Yogātisandhāna'. XIII.2 is called 'Yoga-vamana', enticing persons through

clever ruses and by laying ambushes and traps. Singly and in combinations like Yoga-puruṣa and Yoga-strī (men and women secret-agents) etc., Yoga occurs in Kauṭalya in several other contexts. Avaskandana used here by Bhavabhūti is also an expression used by Kauṭalya many times for sudden or surprise attacks. The word Tīkṣnā is the third technical expression here and means violent persons or dare-devils (see Kauṭalya I.12.2) who can finish the unwanted ones without any scruple; and in this sense, the word Tīkṣnāḥ (the secret liquidation squad) occurs often in the sections dealing with Yoga mentioned above. There is then the expression Daṇḍakāraṇya-satreṣu. The commentator Vīrarāghava takes Satra here as merely 'forest'. Todar Mall skips the word. Sattra and Sattrin are words one comes across often in Kauṭalya. Sattra is an ambush or a place where an enemy can be trapped; and Sattrins are secret agents engaged in such activities. See especially Kauṭalya I.10 and 11 (the latter entitled Gūḍhapuruṣotpatti), X.3 (called Kūṭayuddha) etc. The last set of terms Prabhu-śakti and Utsāha-śakti are too well-known as political expressions to need any explanation.

In verses 2 and 4 of Act IV Mālyavat expresses his preference for doing away with the enemy secretly rather than in an open conflict. The two ways are referred tō in the verses as Chadma-daṇḍa and Prakāśa-daṇḍa. For the 'quiet liquidation' (Tūṣnīm-daṇḍa), Kauṭalya I.11.21, I.12.16 may be seen; it is the same as Upāmśudaṇḍa in I.13.20 and 17. 6. Prakāśa-yuddha, Kūṭa-yuddha and Tūṣnīm-yuddha are mentioned by Kauṭalya as forms of aggression (Vikrama) in VII.6.17 and they are defined in the metrical resume at the end of this same chapter in verses 40, 41.

Continuing his discussion with Śūrpaṇakhā as to what form of offensive they should adopt towards a powerful enemy like Rāma, and explaining to her when she expresses her disapproval of enticement of a non-combatant who is far away and employing the strategy of a quarrel over a woman, Mālyavat sets forth, in plain terms, the theory of friend and foe and the different expedients open or suitable in the different situations and contingencies. Expunding Kauṭalya's Maṇḍala-theory Mālyavat says that there is no question of Rāma being far away or not involved in enmity and that the whole thing is governed by the question of inter-relationship.

IV. 2/3. Sa tāvad vatse, Bhūmyānantaryataḥ pratyāsanna eva / Sānucara-sundopasunda-putropaplavācca tāṭakāriḥ bhūmyanantaraḥ katham anābaddha-vairaḥ /

Making this more explicit, Mālyavat continues (IV.7):

Kṣriter ānantaryād apakṛd apakṛtyaśca satatam dvidhā Rāmaś śatruḥ prakṛti-niyataḥ Kṣatriya iti /
Tṛtīyo me naptā rajanivaranāthasya sahajo ripuḥ pratyāsatter ahiriva bhayaṃ no janayati //

The theory of inter-state relationship mentioned here, viz. the immediate territorial neighbour is the ever-potential enemy and the neighbour's neighbour, i.e. the ruler of the territory one-removed is the ally, is mostly in the vocabulary of Kauṭalya:

(a) VI.2.13-15: Rājā ātmadravyaprakṛti-sampanno nayasya adhiṣṭhānam Vijigīṣuḥ / Tasyasamantato maṇḍalī-bhūtā bhūmyanantarā ari-prakṛtiḥ / Tathaiva bhūmyekāntarā mitraprakṛtiḥ //. See also ib. 18-21, where this idea is further elaborated. The term prakṛti-niyataḥ-śatruḥ in Bhavabhūti is after Kauṭalya VI.2.19, Bhūmyanantaraḥ prakṛtyamitraḥ. The idea in Bhavabhūti that Rāma is enemy in two ways, by nature and on special grounds, i.e. by territorial neighbourhood and by intention to harm or be harmed, is based on Kauṭalya VI.2.19 where the two kinds of foes Prakṛti-amitra and Kṛtrima-amitra are mentioned:

Bhūmyantaraḥ prakṛtyamitraḥ ... viruddho virodhiyitā vā kṛtrimaḥ.

(b) In between these two, the permanent foe (neighbour) and the foe for the time being by reason of enmity, Kauṭalya mentions a third, one born together in the family, an agnate: Tulyābhijanaḥ sahajaḥ (IV.2.19). This is, in our play, Vibhīṣaṇa, Rāvaṇa's brother whom Mālyavat mentions thus in the above cited verse (IV.7):

Tṛtiyo me naptā rājanicara-nāthasya sahajo ripuḥ pratyāsatter ahirivabhayam no janayati.

This third foe, the brother of Rāvaṇa, is, by reason of being constantly near Rāvaṇa, a source of fear like a serpent. For this internal foe or domestic danger, and the simile of the serpent, see Kauṭalya VIII.2.3.: Rājño abhyantaro bāhyo vā kopa iti / Ahi-bhayād

ābhyantaraḥ kopaḥ bāhya-kopāt pāpīyān... // Also IX.5.31 where the last sentence is quoted.

Specifying the character of Vibhīṣana as a source of further danger, Mālyavat refers to the affection which he creates by virtue of his attractive qualities among the people who consequently become attached to him. Vibhīṣaṇastu ābhigāmika-ātmaguṇa-sampanna ityenam anuraktāḥ[7] prakṛtayaḥ/IV.1/8. 'Ābhigāmika-guṇa' which Bhavabhūti uses here is an expression of Kauṭalya, V.4.2, and especially VI.1.3 where a list of these qualities which draw the people to a king are enumerated:

Mahākulīno daivabuddhisattvasampanno vṛddhadarśī dhārmikaḥ satyavāg avisamvādakah kṛtajñaḥ sthūlalakṣo mahotsāho adīrghasūtraḥ śakyasāmanto dṛḍhabuddhir akṣudra-pariṣatko vinayakāma ityābhigāmikaguṇāḥ //

If Vibhīṣana, for this reason, is sent to stay away with their kinsmen in Janasthāna, Khara, Dūṣana and others, the latter would use Vibhīṣana's presence there to extract continiously favours from Rāvaṇa, even as a calf is used to milk the cow. Bhavabhūti makes also Khara-Dūṣanas an Oligarchy, Saṅgha, according to Kauṭalya, a description that would fit them, although not mentioned by Vālmīki. The reading here adopted by Todar Mall Kula-sadṛśa-vṛttayaḥ, instead of saṅghavṛttayah is inferior; but if we could, in this case, adopt a composite reading out of these two variants and take it as Kula-saṅgha-vṛttayaḥ, it would meet the situation far better than an assumed oligarchy for Khara-Dūṣanas; there is no special point contributory to the discussion which is served by an oligarchy; on the other hand, the composite reading suggested by me would explain adequately the further part of the sentence viz. their position of subservient allegiance to Rāvaṇa (Rājānam upatiṣṭhante). Indeed such an expression Kulasaṅgha is perfectly Kauṭalīyan and the Artha-Śāstra speaks of the over-all interests of the whole of the larger family of a Ruler. I.17.53: Kulasaṅgho hi durjayaḥ //

Bhavabhūti says: Kharadūṣanaprabhṛtayastu Sandhavṛttayaḥ Rājānam upatiṣṭhante, yatas tena Vatseneya Rājānam arthān duhanti.

Vīrarāghava in his commentary does not immediately grasp the trend of the argument and only after beating about the bush does he come to Vibhīṣaṇa; but Todar Mall (Notes p.247) does not at all understand who is meant by Tena in the passage from Bhavabhūti quoted above. Tena here stands for Vibhīṣaṇa, the younger brother, who like the Prince who is the King's own son, is of potential danger and has to be dealt with in some way. This is the subject of Kauṭalya I.17. called Rājaputra-rakṣaṇa. Various ways are suggested by different authorities on Nīti, each way of disposal bearing an analogical name Serpent, Ram and so on and the inherent drawback of each is also pointed out. One of the suggestions is to place this younger member of the family in the fort of a Subordinate of the Sovereign, which is far away from his own realm. I.17.14: Tasmāt svaviṣayād apakṛṣṭe Sāmanta-durge vāsaḥ śreyān iti. It is on this basis that Bhavabhūti pitches upon the Khara-Dūṣaṇas in the Daṇḍakāraṇya.

What follows in Bhavabhūti viz. that they will use Vibhīṣaṇa as a calf to milk Rāvaṇa is quite mystifying to Todar Mall who says (Notes p.247) "It is not clear who that instrument (Vatseneva) of Khara and others is." This inherent defect of the placing of a younger member of the royal family with subordinate rulers far away and the analogy of the calf is mentioned by Kauṭalya as the view of Kauṇapadanta (Bhīṣma) who says (I.17.16):"'Vatsa-sthānam etat' iti Kauṇapadantaḥ / 'Vatseneva hi dhenum pitaram asya Sāmanto duhyāt'"/

The continuance of such internal dissensions in a royal house eats up the pith, like white ants, and at the slightest attack from the enemy (Rāma), it would fall to pieces.

"Tad idam antarbhedajarjaram Rājakulam abhiyukta-mātram Rāmeṇa bhidyate." (MVC.)

This could be seen in the same context in Kauṭalya where the analogy of the calf, noted above, is found. (I.17.23):

Kāṣṭham iva hi ghuṇa-jagdham Rājakulam avinītaputram abhiyuktamātram bhajyeta //

The common words between Bhavabhūti and Kauṭalya may be noted. It is here that the direct quotation from Kauṭalya, made by Bhavabhūti, is found:

"Yathoktam: 'Laghvapi vyasanapadam abhiyuktasya krcchrasadhyam bhavati'iti //" (MVC.) which is, as Todar Mall pointed out, Kauṭalya VII.5.6. The only point to be noted here is that Bhavabhūti's quotation records a reading not preserved in the manuscript used by the editors of the Artha-Śāstra: vyasanapadam in Bhavabhūti is found only as vyasanam in all editions of Kauṭalya.

From all that he has shown so far, Mālyavat says, what is needed is to tackle the problem of Vibhīṣaṇa:

"Tatra Vibhīṣaṇāvagrahasya pratividhānam Kartavyam." (MVC.)

The word Avagraha is somewhat technical; it occurs in Artha-Śāstra in several contexts in slightly different shades of meaning. As used by Bhavabhūti here it is not to be interpreted as the commentator Vīrarāghava does; it means as in Kauṭalya XIII.4.45 (Avagraha in Mysore and Trivandrum edns. is correct; Kangle's upagraha here is inferior, really a substitution by an easier word), 'gaining influence over things or bringing things under one's control.'

Mālyavat then takes up the question of the course that could be taken against Vibhīṣana; four ways are open, says he: open punishment, doing the same privately, imprisonment or exile.

"Sa[8] tu prakāśa-daṇḍaḥ, tūṣṇīmdaṇḍaḥ, samrodhanam apasāraṇam vā syāt /"

Of these, open and secret punishments have already been explained. The two further courses mentioned here Samrodhana (imprisonment) and Apasāraṇa (exile) are to be seen in Kauṭalya IX.3.14 dealing with the elements of State, inside and outside, turning hostile; e.g. if the Chief Priest or Crown Prince turns like that, Kauṭalya says: Mahāparādhe'pi purohite samrodhanam avasrāvaṇam vā siddhiḥ; yuvarāje samrodhanam nigraho vā etc.

The pros and cons of these four courses form the next question posed and clarified by Mālyavat:

Open punishment would not be tolerated by the Rākṣasas, between whom and Vibhīṣaṇa relationship has not been snapped. Secret punishment is also not possible because the intelligent ones will eventually come to know it by inference and this would lead to opposition and hostility among the important elements in the State and in the event of Rāma's attack, this would be a potential danger.

Tatra Prakāśam abhinna-sambandhāḥ katham Rākṣaṣāḥ titikṣeran? Tūṣṇīmdaṇḍo'pi prājñair anumīyamānaḥ Prakṛtikopako Rāme abhiyoktadurantaḥ syāt. (MVC.)

Imprisonment and Exile (Samrodhana and Nirvāsana) are also not prudent as neither course could be taken without, at the same time, taking into consideration how the Sāmanta-Rākṣasas, Khara, Dūṣaṇa etc., would react; on the first course, they may, by reason of agreement and friendship with Vibhīṣaṇa, feel an affront offered to them and turn hostile; on the second, if Vibhīṣaṇa is exiled into their midst, they may gather round his banner and revolt. Therefore, it is the Khara-Dūṣaṇas who have to be tackled first:

Samrodhane tvahibhavād vihite tadaika-matyāt Kharaprabhṛtayaś ca tathā vikuryuḥ /
Nirvāsyamānam api tam parivārayeyuḥ Tasmāt Kharaprabhṛtayaḥ pura eva cintyāḥ //

Śūrpaṇakhā is somewhat perturbed at the ruthless approach of Mālyavat towards the Khara-Dūṣaṇas who were their own kith and kin, and asks what would be the position of Vibhīṣana independent of the Khara-Dūṣaṇas. Mālyavat replies: Vibhīṣana is indeed an intelligent man and seeing the adverse environment, would himself defect; in that case, we should ignore it, and not think about this danger from a brother.

Prājñaḥ khalvasau avekṣita-vikāraḥ svayam eva apasarpet, upekṣaṇīyas tvasmābhiḥ / na caicam mantavyam āurasād bhayam iti //

Both Apasarpaṇa, desertion, and Upekṣaṇa, ignoring or being indifferent, are well-known terms in Artha-Śāstra and easy to understand. The reasons adduced for this Mālyavat are interesting from the point of view of the poet's mind and how it works into the scheme all the story-elements. Mālyavat now takes up the third, the only kingdom and family other than the two main combatant ones, i.e. Rāma and Rāvaṇa; this third is the Kingdom of Kiskindhā and the brothers Vālin and Sugrīva. Following the technique of Kauṭalya in respect of brothers who are potential dangers, Vālin had set apart a place, Ṛśyamūka, for the younger brother

Sugrīva so that he may live away from him. Bhavabhūti introduces here the idea of a friendship between Vibhīṣaṇa and Sugrīva from early childhood, as this would provide the required motivation to seek Sugrīva's place as asylum after deserting Rāvaṇa. According to Mālyavat's thinking, any anger of Vālin against Sugrīva which would take a violent or fatal turn would finish these two younger brothers together; in the event of both actively siding Rāma, Vālin would have greater reason to account for both of them.

IV.9: Bālyāt prabhṛtyeva nirūḍhasakhyam Sugrīvam eṣa dhruvam āśrayeta /
Vāliprasādīkṛta-bhūmibhāge Kumārabhuktau stitham Ṛśyamūke //
Tatrastho Vālinā ghāniṣyate / Rāmopāśrayeṇa vā Ramopaśleṣaṇena vā nopekṣeta Vālī //
(Todar Mall's readings here are inferior).

Śūrpaṇakhā raises the further untoward possibility of Rāma killing Vālin for which Mālyavat replies, not as a strategist partisan to Rāvaṇa, but as one who accepts what would happen despite his best designs, and as one who can rise above the contingent narrow loyalty of the situation: If Rāma could kill Vālin, well, we will all be killed by him; if Vibhīṣaṇa lives, our family-line will be perpetuated and let Rāma, who goes by the dictates of Dharma, give Vibhīṣaṇa the kingdom of Laṅkā. After saying this, Mālyavat departs for Laṅkā exclaiming in sorrow that such is the ruthlessness of politics that he has to plan for the destruction of the Khara-Dūṣaṇas, and the abandonment of Vibhīṣaṇa, with the possibility of the death of Rāvaṇa and all the brothers.

To follow the course of the Rāmāyaṇa-story with the re-workings of its episodes according to the political orientation designed by Bhavabhūti, and as seen in Act V covering incidents of the Kiṣkindhā Kāṇḍa, is very interesting. Already, the developments in this Act are indicated in Mālyavat's words in the prelude to Act IV analysed above. Bhavabhūti, very skilfully indeed, brings about in Act V the meeting first of the Śramaṇā Śabarī and Rāma and then, through her, of Vibhīṣana and Rāma. The use of Śramaṇās and Bhikṣukīs as political agents and bearers of letters and messages, like the one from Vibhīṣana to Rāma here, is in accord with the diplomatic milieu in the Kauṭalīya. All this could be dilated upon with interest but may be reserved for another occasion. For the present, we may content ourselves with having highlighted those parts of MVC. where the ideas and expressions of Bhavabhūti closely follow Kauṭalya and his Artha-Śāstra.

Notes

1 See my Some Concepts of Alaṁkāra Śāstra, Adyar Library, p. 205, Some Old Lost Rāma-Plays, Annamalai University, pp. 2-8.
2 See the above, Some Old Lost Rāma-Plays, p. 8.
3 Punjab Universita Oriental Publications, Oxford University Press, 1928. Revised and prepared for Press by A.A. Macdonell.
4 History of Sanskrit Literature, 1928, pp. 51 ff.
5 Kālidāsa and Kauṭalya, Proceedings and Transactions of XIIIth AIOC, Nagpur 1946, Part II, pp. 102-108.
6 (MVC, itself III.18). See my Bhavabhūti and Veda, JBBRAS, New Series, XXXI-XXXII (Sārdhaśatābdī Special Vol.), 1956-57, p. 218.
7 The reading Anuratāḥ in N.S. Press edn. is inferior.
8 Todar Mall's preference of the reading 'Na tu' here does not fit into the context; 'Na' evidently came up as a variant to obviate the difficulty of masculine gender of 'Sa'; and its standing for 'Prativīdhāna' in the previous sentence, in neuter. For this, the 'Sa' in masculine, the correct explanation is what Vīrarāghava offers in his commentary.

Aruna Haldar

The Rāmāyana and its Influence on Indian People and Literature

'Man is a social animal', said Aristotle. This statement remains equally significant to this day, and is even better understood in the light of modern sociology. Man is not only a social, but also a sociable animal as well. He loves the society he lives in. The more he understands the laws of social change the stronger grows his love for it. Expressions of this love are seen in art, literature, science and culture in general. A civilised man in the background of social culture is like a wave in the ocean. The two are indispensable to each other. But man in society is something more. A social man not only exists but lives and loves society too. Further, as a sociable man, he enriches society, thus living and loving it.

The epics

Social and sociable, man in the course of the evolution of society perceived clearly enough the relation between permanence and change. He felt his limitation and futility and also his capacity. His needs were too many; his equipment very little; but he tried to compensate for it with a well-equipped imagination. One of the media through which he tried to reach a solution of the conflicts at the early stage of culture between his capacities and his aspirations was evidently the epic tales. There are various such epic tales throughout the ancient world prevalent among the world's different peoples. These epic tales reflect the representative factors of those particular societies which continued through the ages. Living society as such also draws its sustenance from the deeper springs of the epic tale itself. Thus, although a product of a society, the epic tale also becomes the pivot of the human attitude of that particular society.

India developed two great epic tales, the Rāmāyana and the Mahābhārata, which broadly represent the life of the Indian people. The Rāmāyana is popularly supposed to be the older of the two. According to modern scholars, the materials of the Rāmāyana took a recognizable shape some two thousand five hundred years earlier. It underwent various changes later on in accordance with the changing demands of the society from time to time and from land to land. For the stories and materials found in the Rāmāyana not only spread to different parts of India but were also carried overseas to Indonesia, Ceylon, Burma, Indo-China and China in the past, and crossed overland to Asian countries like Khotan, Sinkiang and ancient Sogdiana as well. Of course, the original pattern was changed a lot and the stories were everywhere reconstructed with distinctive local colourings. The appeal and the character of the materials, however, still remain a source of joy and inspiration for cultured people all over the world.

Value sense and popular sentiments

The Rāmāyana, however, does not owe its greatness to such appreciation by cultured people. Apart from its appeal as an epic tale, the Rāmāyana presents types of characters which are very well defined and organised. These characters are the products of a long cherished thought-process; they are of creative, and not merely of emergent, type. As types, they are bold and prominent. The author very carefully shaped them and tried to organise them in a pattern which, he thought, could be kept above doubts and failings. The approach, although rationally faulty, is not psychologically improbable. Human nature, being fleeting and changeable, always demands some pattern or norm which seems more durable. The characters in the Rāmāyana are the expressions of virtues or values which appear relatively permanent from the ethical viewpoint. The characters, therefore, are to be understood as

'types' or norms and not to be taken as merely normal men and women. Individually and totally they are held out as what people should be and not what they are. Such were the norms according to which the people of a particular society should shape themselves. Of course, the distance between the high ideals and the hard facts of existence were not unknown to the people and the author or authors. The reality of life could not be brushed aside; it broke in again and again, as Walter Ruben and other scholars have pointed out[1]. Life, above all, is a hard reality, and no idealist aim could altogether ignore the hard fact that people and sages alike were practical materialists. Nevertheless, the highest possible human values, the social leaders' thought, should be placed as approachable heights for humanity to reach and attain. The Rāmāyana's characters were conceived and built up by men who possibly wanted to plan a better society and to rebuild a better human nature. This effort was also a success in some ways not only in India but also outside India. The simple story of the Rāmāyana, which is well-known in the shape, given by the author or authors, has also a strong pull.

The story

Lord Viṣṇu had to destroy the demon king Rāvaṇa who was an oppressor and tyrant. He was born as Rāma, son of Daśaratha, old and wise king of Ayōdhyā. But the god was completely humanized, and was clothed with whatever is best and noblest in man. He married a beautiful princess of North Bihar or Mithilā, Sītā by name. Rāma was the heir apparent, and the old king wanted to hand over his charge to him. But he had made a promise to his favourite queen, Kaikēyī, Rāma's stepmother, to grant her prayers for her past service. The queen forced the king, on the strength of the promise, to send Rāma into exile and give the throne to her son Bharata. Rāma, the ideal son and hero, accepted his exile, and the old father died, broken-hearted but still true to the promise made. Sītā accompanied her husband in his exile; and she is the ideal picture of a woman's love for her husband. They had with them Lakṣmaṇa as well, a younger stepbrother of Rāma, who, though no believer in Rāma's ideas, is a picture of ideal brotherly love and loyalty. Kaikēyī's son, Bharata, too, remained an ideal brother and an ideal man in the midst of all socio-political turmoil; for, whatever was the law of succession at that time, he did not accept the throne but ruled only as Rāma's representative in absentia.

In the meantime, Sītā was stolen by Rāvaṇa the demon-chief who carried her to Lankā or Ceylon. But the purest of wives refused all supplications by Rāvaṇa. Rāma together with Lakṣmaṇa, made friends with the chief of the Bānaras (monkeys) and mobilised a force against powerful Rāvaṇa and finally killed Rāvaṇa and liberated Sītā the innocent. Rāma, though he was convinced of his wife's purity, did not like to go against the social norms of the time. So Sītā underwent an ordeal by fire and established her innocence, and Rāma with the sanction of the world took her back. They returned to Ayōdhyā, and began to rule over the people. One of the chief monkeys Hanumān remained their lifelong attendant, an ideal picture of service and loyalty.

But the public of Ayōdhyā were not convinced of Sītā's innocence and purity, and Rāma once more made up his mind to forsake Sītā whom he loved dearly. Unlike all oriental kings, Rāma would not take a second queen even then; while Sītā too, who gave birth to twins in exile, led a life of sadness and purity. Both remained true to each other, and an ideal picture of conjugal love even in separation. The story ends when the sons grow into heroes and face their father. But once more Rāma is forced to demand a test to prove Sītā's innocence. She, however, like a noble and heroic woman, did not non-accept the proposal and disappeared voluntarily. But Viṣṇu's mission on earth had been fulfilled, so he too returned to his heavenly abode; i.e. Rāma died a sad and tragic hero although he was the ideal in everything.

The popular theme

The story in fact is a story of ideal man, ideal king, ideal father, ideal brother, ideal wife,

ideal attendant and perhaps of an ideal enemy as was Rāvaṇa. The emphasis is on the world ideal which was, of course, something higher than met with in reality. But ideals also give rise to human aspirations and triumph. The main story is interpolated with various other side tales which go to show how things cannot be so easily reconciled. So Rāma is an enemy of Rāvaṇa, and again a forgiving hero when Rāvaṇa is killed. Rāma is an ideal and monogamous lover-cum-husband; but forsakes his wife in obedience, as a king, to the voice of his subjects. He kills Bālī for the sake of his ally Sugrīva. He kills Śambūka, a pious Śūdra who practised penance in the Brahmanic way to which he had no right. Everywhere the ideals of the day, the steady and unchanging ideals, are typified and deviation is severely punished. Men are told to be as good, even though they are too weak to be so.

Apart from the ethical principles, and lofty ideals, the Rāmāyaṇa's beauty lies in its tragic story which is very appealing. We have few men and women as good as Rāma and Sītā who were doomed to so much sorrow and suffering. This had a more direct appeal to people's heart, and the emphasis on rational faculty and strenuous ethicality derive some strength from this fact. People loved these characters, and came to accept their tragedy as an instance of God's own choice to share human fate and set ideals of human conduct. The great epic became to a great extent folk material. It continued to mould Indian society from generation to generation. Parents prayed for a son like Rāma, peoples for a king like Rāma (e.g. Rāmarājya) who would rule with honesty and justice. Women like Sītā, their dearest image, would remain true to the only love. Indian people dreamed of having a devoted brother like Lakṣmaṇa who would often be a real blessing for a big joint family. Apart from the good sides, the dark sides warned people about the evils. A stepmother like Kaikēyī was not unknown in an Indian society; innocent women like Sītā became victims of Rāvaṇas. Indian people, from a very early period began to develop a philosophical attitude and to cultivate a detached outlook on life. This helped Indian men and women to love life and love it gracefully like an artist; reality was seen in the light of some ideal. This ideal, of course, was considered realisable with difficulty. So they understood about self-renunciation for the sake of developing a higher Self. Perhaps the Rāmāyaṇa's characters were found helpful for this purpose; this is possibly the reason why Indian people, whether educated or not, urban or not, conservative or not, wealthy or not, accepted the Rāmāyaṇa so universally and wholeheartedly.

This acceptance of the Rāmāyaṇa had other results too. The characters of the Rāmāyaṇa produced a lasting influence on the people of India; and this influence helped the people really to develop a kind of socio-cultural kinship and unity throughout India. The common tradition of the Rāmāyaṇa helped integration of the people, in spite of the various factors of differences. The Rāmāyaṇa absorbed for the purpose variations of the theme, in India and abroad, to reconcile the various peoples to the main purpose, to which we have referred. This underlying unity has helped Indian society to suffer and overcome silently various onslaughts of conquering outsiders. Indian people, although politically subjugated, retained throughout a specific culture of their own. This culture, of course, might be somewhat conservative and orthodox in nature; but it enjoyed a specific advantage of being a solid and real force, and accepted changes without changing itself altogether. People endured every hardship relying on an inner strength and traditional life, largely drawn from the epics. It had rise and fall, and political powers saw development and decline; but, they knew, such vicissitudes were superficial compared to the sustaining power of the more basic values, goodness and truth, sincerity and love, strength and suffering for some honest cause. These were all realisable, they felt; and the Rāmāyaṇa, and the Mahābhārata had instilled in them an unconscious faith in the values and in their strength. And, at the same time, it need not be repeated that these values were not only true for Indian people but were broadly acceptable by humanity at large, at least until the dawn of the age of modern science.

The Rāmāyaṇa has mainly exerted its influence in mending the individual and domestic life of the Indian people of all classes. Society no doubt tended to be slow and stable; but the individual problems were always there, and the Rāmāyaṇa helped individuals better

even than the other great epic, the Mahābhārata, to understand his or her domestic role. A girl in that traditional framework would be taught, right from childhood, to be like Sītā, the heroine of the Rāmāyaṇa, who followed her husband from the palace to the forest. Her love was ungrudging; she embodied the principle of self-denial in love. But she would never lose her dignity, of course. She would face the trials and threats with courage and would bear an untiring devotion to her husband till the end. On the other hand, she would never tolerate the injustice done to her by her husband. Thus love meant both self-denial and self-respect; and an Indian girl would imbibe this spirit and, whether in traditional or modern ways, she would live the life of a Sītā sharing her weal and woe with her husband. She would know that life was hard and real and she would accept life as a brave individual. In doing so, she would draw her strength from the character of Sītā. Similarly, a boy in his turn would be trained to be as dutiful a son as Rāma or Lakṣmaṇa, as affectionate a brother and as brave a hero. A man like Daśaratha would try to keep his promise in spite of his difficulties and misery. People would know all the time what were their duties as individuals. Although they might fail they knew that they followed Rāma or Sītā, or Lakṣmaṇa or Hanumān, or others like them. Social forms change, political systems give way; but society as a whole would run smooth and domestic life peaceful in spite of hardship and difficulties, if individuals do their duties as required by their times. So Rāma, the hero of the Rāmāyaṇa, stands out as the Man of Duty - dutiful as a son, dutiful as a husband and brother, dutiful, lastly, as a king, and remains at the same time even an ideal human being all too human in love and sympathy and suffering, more lovable for that humanity than adorable for his divinity.

Influence on literature

This ideal of life as duty, as seen in the Rāmāyaṇa, has however influenced all literature throughout the ages in India. The pictures of Rāma and Sītā were first depicted with grace and vigour with an immortal pen by Vālmīkī. This was accepted by Kālidāsa, Bhavabhūti, etc. in Sanskrit, and hundreds of other poets and dramatists in almost all the modern Indian languages. For hundreds of years in popular poetry and folk plays the story and the characters entertained the masses and educated them throughout. The Rāmāyaṇa set up the ideals and norms of literature as of Indian womanhood, of an ideal man; and the later writers accepted this to make it their own in their own perspective. To make the point plain, the picture may be seen, as in Vālmīkī, as one of synthesis of love and self-respect, grace and strength. While being forcibly carried away by Rāvaṇa, Sītā, though in a very helpless condition, does not yield to his coaxing or threats. She is firm in her moral strength and says to Rāvaṇa thus:

"Yadantaraṃ siṃhaśriṇgālayor vane yadantaraṃ syandanikāsamudrayoḥ /
surāgryasauvīrakayor yadantaraṃ tadantaraṃ dāśarathestavaiva ca" //

(The difference between Rāma, the son of Daśaratha and yourself, Oh Rāvaṇa, is too marked; - for that difference is like that between a mighty ocean and a small pool, and like that between the best wine and an unwholesome drink).

This was the picture of Indian womanhood as held out, both quiet and firm, which all later writers upheld thankfully. So Rāma's picture as a self-condemned man is beautifully given by Bhavabhūti in his "Uttararāmacarita" as follows:

"Vajrādapi sukaṭhorāḥ mṛduni kusumādapi"

(He [Rāma] is as hard-hearted and strong as thunder, he is as tender as a flower also).

His suffering for Sītā, we learn, after she was forsaken by Rāma, is deep and profound, but Rāma never gives vent to his feelings, which, therefore, glow deeper, Bhavabhūti's pen has described this grief as:

"Antargūḍaḥ ghanavyāthaḥ puṭapāka pratikaḥ sa rāmasya karuṇarasaḥ" /

(Rāma's suffering is deep and grows deeper like the chemical process of Puṭapāka where nothing is let out but boils intensively inside).

About Daśaratha, Bhartṛhari writes:

"Abhūnnṛpaḥ vibudhaśaktaḥ paraṃtapaḥ Daśarathetyudāhṛtaḥ /
guṇairvaraṃ bhuvanahitacchalena yaṃ pitaramupagataṃ svaya yaṃ" //

(There was a king Daśaratha by name who was a friend to the learned, so much so that God himself was enamoured of his virtues and accepted the role of a son to him on the pretext of doing good to the whole world).

All these Sanskrit poets already mentioned, as also others who wrote about the story of the Rāmāyaṇa in modern Indian languages, in Bengali, for example, accepted and adapted the ideal set by Vālmīkī; e.g. in the Meghanad Badh Kavya of Madhusudan Datta turns Rāvaṇa into a worthier hero. Thus the people were always inspired by some simple ideas, viz., that truth and love would unify mankind in spite of all the hardships and difficulties; that the realisation of a dream which would link the ideal and the real is to be striven for; that fulfilment of a promise is a duty of every individual with regard to his own self and his fellow beings both in the spheres of family and society. Thus the Rāmāyaṇa is a kind of purposive literature which was inspired with the grand aim of uplifting humanity; and it therefore shares the characteristics of all great literatures wherever or whenever produced. And as is but natural, modern Indian readers, - and the people, - have also sought to read into it echoes of their own aspirations. The Rāmāyaṇa, they pursuade themselves, brings nearer man's dream of 'heaven' which is not a mere abstraction; a godly man is the ideal man who performs his duties in his lifetime, and towards his fellow beings. Rāma, therefore, combines in himself not only the virtues of the 'national hero' of India and that of the superman; he also remains a real man, who works through infinite self-sacrifice to carry out his duties in the crucible of life. Thus the Rāmāyaṇa is appreciated even while the old society in India is changing. Truly "yavaccandradivākarau dyuloke pracariṣyataḥ / tavat rāmāyanakathā bhūloke pracariṣyati //" (the story of Rāmāyaṇa will be appreciated in this world till the sun and moon shine).

Note

1 W. Ruben, Studies in Ancient Indian Thought, Indian Studies: Past and Present, VI, no. 4, Calcutta 1966.

Sadhu Ram

A Varāha Sculpture from the Hānsī Fort

A photograph of a Varāha sculpture was very kindly supplied to me by Śrī Līlādhara Dukhī, a collector of old manuscripts and antiquities and a resident of Sirsā, a Tehsil town in the district of Hissār, now in the Hariyāṇā Pradeśa (India). He told me that the image was from Hānsī, another Tehsil town of the same district. Being interested in the photograph, I paid a visit to Hānsī where, with the help of three small schoolboys, I succeeded in locating the image in a small and humble place of worship. The sculpture is about 30" high and 20" broad. It is of greyish sandstone, but has been spoilt by being painted all over with a brass-coloured modern paint.

The sculpture is said to have been recovered from the Hānsī fort where, in 1923, five statues were discovered by certain kumhārs (potters) in the course of digging the earth for their use.[1] Among these statues was an exquisite image of Sūrya which is now installed in a local temple and is being wrongly worshipped as that of Viṣṇu. The fort, now in complete ruins, lies to the north-east of the town and at one time must have been a strong fortification; for it is stated that Masaūd, the son of Mahmūd of Ghaznī, could not conquer it in his first attack. Later, in A.D. 1037, he succeeded in capturing it, and his soldiers, in their fanatic religious zeal, desecrated and demolished the temples and threw out the images worshipped in them.

The present ruined fort was built by Afghān kings on the site of the old Hindu fort. This Afghān fort was further demolished by British vandalism when all the materials were sold off in 1857. The history of the old fort is indeed obscure for want of literary or epigraphical evidence, but the bricks and the stone pillars used in the construction of the Muhammadan buildings appear to belong to the 7th century A.D., the period of the Vardhana dynasty of Thānesar and Kanauj. It is, therefore, not unlikely that the old fort, like the Thānesar fort, may have been founded by King Harṣa or his father Prabhākaravardhana. On the grounds of style, the images have been assigned to the 10th century or possibly earlier.[2]

The Varāha incarnation of Viṣṇu seems to have been worshipped widely in ancient India for a considerable time, though his worship has now become almost extinct. Earlier in the 6th century, a temple of Varāha was built by Dhanya Viṣṇu, the younger brother of the deceased Mahārāja Mātṛviṣṇu, in the first year of the reign of the Hūṇa king Toramāṇa.[3] Another magnificent Varāha temple is at Kohala, a small town now in the district of Mandasor in Madhya Pradeśa, in which on a high pedestal is one of the finest mediaeval images of Varāha.[4] A Varāha temple also exists in the Gwalior fort in the Madhya Pradeśa. Besides these, there are a number of Varāha images in the temples and the Museums.[5]

Before the partition of India, there lived in the town of Rohtak (Hariyāṇā Pradeśa) Muhammadans called Barāhas. One of the localities of that town is still known as Mohallā Barāhān. These Mohammadans were formerly Vārāhī Brāhmaṇas who worshipped the Varāha incarnation of Viṣṇu. Even up to recent times they could be heard using such expressions in bravado as: "If I don't succeed in doing this task, don't you call me the offspring of a Brāhmanī (i.e., of a Brāhmaṇa woman)," out of sheer habit coming down from old times. They were converted to Islām during Muslim domination through persecution and were forced to adopt the profession of butchers in order to kill the cows which are held sacred by the Hindus.

An interesting thing told to me by an officer of the Archaeological Department in Delhi is that though the Muhammadans used to break or disfigure the images of all other gods and deities of the Hindus, they never touched the image of Varāha out of religious scruples.

That is why most of the Varāha sculptures are found well preserved.

There are three different conceptions of the Varāha incarnation of Viṣṇu as Bhū-Varāha or Nṛ-Varāha, Yajña-Varāha, and Pralaya-Varāha and different rules are prescribed for sculpturing them in the Śāstras. The present image is one of Nṛ-Varāha. The Vaikhānasa Āgama[6] lays down that the figure of Nṛ-Varāha (or the anthropo morphous Boar) has four arms with a śaṅkha (conch shell) and a cakra (wheel) in two of his hands. His complexion is dark like the twilight. He carries his consort (viz., the goddess of Earth) on his bent right leg with its foot resting on the jewelled hood of the Serpent-king (Śesa), and the other leg drawn back so as to be in the pose of rising up. The goddess Earth (Bhū-devī) is seated with her hands folded in reverence, and her feet, which the god holds in his right hand, slightly stretched out. Her complexion too is dark, and she wears garments, flowers and all the ornaments (of her sex). Her figure reaches the chest of the god who is engaged in smelling her with his snout. She is to be full of delight, but blushing on having cast a fleeting glance at her lord.

The Viṣṇudharmottara Purāṇa[7], on the other hand, gives some different instructions for the execution of the Varāha image. According to it, the Nṛ-Varāha stands in the ālīḍha attitude (of an archer, with the left knee advanced and the right leg drawn back), carrying the goddess Earth on his left elbow, and holding a śaṅkha in the same hand. His other three hands hold the other three emblems of Viṣṇu, viz., a cakra, a gadā (mace) and a padma (lotus flower). His left foot rests on the jewelled hood of the serpent Śeṣa who also has four arms and is looking at the goddess with eyes wide open with wonder. Two of his hands are folded in reverence, while the other two hold a musala (club) and a hala (plough). The Purāṇa further says that the figure of Nṛ-Varāha may also be executed as sitting in meditation like the sage Kapila, or with two hands engaged in offering piṇḍas (rice balls). Or he may be sculptured in the natural form of a boar standing in the midst of a host of demons.

There are some other treatises like the Śilpa-ratna which also lay down rules for sculpturing the Varāha image, differing in some details from each other; this may be due to different schools or localities.

The present Hānsī sculpture, however, differs from both the abovementioned authorities. Here, the Nṛ-Varāha no doubt stands in the ālīḍha attitude, carrying the goddess Earth on his left elbow and holding the śaṅkha in the same hand, in accordance with the description of the Purāṇa, but his left foot rests on a pīṭha (pedestal) placed on a rock, and not on the hood of Śeṣa. Contrary to both the authorities, Śeṣa is sculptured near the right leg of the god, with a human face surmounted by hoods which have worn away and are not clear in the plate. Unfortunately, the face, being smeared with white sandal paste, appears disfigured like that of an animal. He has only two hands which are folded in reverence. He is shown in a recumbent position with his serpentine lower half supposed to be at the back.

The Varāha also carries the three other characteristic emblems of Viṣṇu, viz., cakra in his lower left hand, gadā in his lower right hand, and the end of the stalk of a conventional lotus plant in his upper right hand which rests just above the knee. The plant rises up at the back of the god and curves to the right at the top, forming a parasol with its leaf which, however, does not exactly cover the head of the god, but is an inch or so away from it in the sculpture. Another branch of the plant, studded with conventional lotus-buds, rises from the same stalk and curves above the parasol forming an arch over the whole sculpture. There are two Gandharvas holding conventional lotuses with long curved stalks, one sitting behind the Bhū-devī on the right, and the other behind the mace on the left. The cakra and the gadā of the god are also anthropomorphized, the former represented as cakra-puruṣa on the right, wearing a skirt with his legs apart and his right arm (not visible) raised to the cakra. The latter is represented in the form of a woman, supposed to be the gadā-devī, standing below the gadā and behind the figure of Śeṣa.

The god wears a ratna-paṭṭika (diadem) on his head and his hair hangs behind in thick plaits. Among the other ornaments, he wears a kaṇṭhī (necklace), keyūras (bracelets)

on his upper arms and wrists, and nūpuras (anklets) round his ankles. He also has the srī-vatsa-lāñchana (Viṣṇu's characteristic mark) in the middle of his chest which appears like a dot below the necklace. From the god's left shoulder hangs the yajnopavīta (sacred thread) which curves to the left near the groin to go round the body. Similarly, a thick ornamented band, representing the vana-mālā (long garland), also descends from the same shoulder and, crossing the left thigh, curves at the middle of the right shank and then, entwining the right arm, turns back to encircle the whole body. The god wears an ardhoruka (like half pants) reaching to the middle of the thighs. His uttarīya (upper garment) is folded into a band and lies like a crescent over his thighs with one end coiled round it and hanging down from its middle. A dagger is thrust in his waist-band. All other attending figures wear necklaces, bracelets, anklets, etc.

The sculpture is executed with meticulous care and precision. The head of the Boar is realistic, and his human body is robust, full of vigour and in perfect proportions. The modelling is flawless and the sculpture is artistic in appearance. It belongs to the same period as the five sculptures that were discovered earlier in 1923.

The word varāha occurs in the sense of a boar five times in the Ṛgveda, but nowhere is he associated with the lifting of the earth. At one place, the boar is said to have been shot across the mountain by a stronger one with a missile,[8] at another, he is driven out of his hiding place by a jackal,[9] and at the third, he is said to be advancing on foot, grunting.[10] Rudra is called the ruddy Boar of Heaven with braided hair,[11] and Indra is said to have brought the boar called Emuṣa along with a hundred buffaloes.[12]

Later, in the Śatapatha Brāhmaṇa,[13] the Emuṣa (spelt Emūṣa) is represented as having torn up the earth which, in the beginning, was as small as the size of a span. He raised her up. He was Prajāpati, her Lord, who made himself complete by having her as his consort.

In the Taittirīya Saṁhitā,[14] the legend occurs in somewhat different form. Prajāpati, moving in the form of wind over the vast expanse of primeval waters, observed the Earth lying in them. Assuming the form of a boar, he took her up. Then he became Viśvakarman and wiped her dry. She expanded and became the Pṛthivī or 'the broad and extended one'. The Taittirīya Āraṇyaka[15] speaks of the Earth, the bearer of all beings, as having been lifted up by a black boar with a hundred arms.

The Purāṇas have transformed the Vedic legend in various forms, each telling it in a different way. In the Bhāgavata Purāṇa[16] it is stated that Manu requested Parameṣṭhin (Brahmā) to salvage the earth that was lying submerged in waters. Brahmā saw her in the waters and, while he was contemplating how to lift her up, a tiny boar of the size of a thumb sprang out of his nostril. Instantly, the boar grew as big as an elephant, and with a loud grunt plunged into the waters, cleaving them with his hoofs. Reaching the other end of the fathomless ocean, he saw the earth lying there submerged. He lifted her up with his tusk. Thereupon, a demon (Hiraṇyākṣa) armed with a mace obstructed his path. The god killed him as easily as a lion kills an elephant.

The Liṅga Purāṇa[17] says that Hiraṇyākṣa, the brother of Hiraṇyakaśipu, having defeated the gods, captured the Earth and took her down to Rasātala (lower world). The gods along with Brahmā, harassed and beaten by the demons, approached the god Viṣṇu and requested him to rescue the Earth. Viṣṇu assumed the form of Yajña-Varāha, fought the demon and his hosts, and killed him. Then entering the lower world, he took the Earth in his lap and brought her out.

The Mahābhārata[18] describes the figure of the Yajña-Varāha in detail and states how the Vedas, the fire, the sacrificial post and the other paraphernalia of the sacrifiece, etc., formed the various limbs and the Yajña-Varāha. In this form, Viṣṇu entered the vast ocean and raising the Earth, which was lying submerged, with his tusk, brought her out and built the world for the benefit of all creatures.

The Garuḍa Purāṇa[19] merely says that Varāha descended (as incarnation of Viṣṇu) and killing the demon Hiraṇyākṣa, bore the earth and protected the gods. The Agni Purāṇa[20] also speaks of the earth having been rescued by Viṣṇu in the form of Yajña-Varāha after

killing the demon Hiraṇyākṣa. This legend is also found in the Matsya Purāṇa[21] and possibly in some of the other Purāṇas also.

It is admitted by several scholars that the Vedic seers mostly expressed themselves in a symbolic language, using impressive metaphors. We are, therefore, not to interpret the legend of Varāha incarnation in its literal sense. The demon Hiraṇyākṣa may represent evil or ignorance, and the Varāha (vara + āha, 'well said'), good or right knowledge which delivers the earth from the deep misery of evil or ignorance. Or, according to Yogī Raushan Nāth, the legend has the following significance:

"Hiraṇyākṣa amassed all the wealth of the world and went into hiding. The whole world was distressed. There were loud protests and much wailing. Whenever human efforts fail, the mind turns to the Lord and the heart prays. All prayed hard. God heard their prayer. He found Hiraṇyākṣa in the bowels of the earth gloating over his illgotten hoardings. It was as Boar incarnation (Varāha) that the Lord challenged the demon and destroyed him.

Whether it is Narasiṁha avatāra or the Boar incarnation, it is hard for the modern mind to accept. All that is meant to be conveyed, however, is that lust for gold and passion for hoarding it are social evils. The two brothers, Hiraṇyākaśipu and Hiraṇyākṣa, are ever a danger to the civilized world. They do not seem to die out: they come to life ever and anon. They are resurrected in greedy and avaricious men. Whenever wealth or power is concentrated in a few hands, determined to hold it fast, men pray for deliverance from the evil. And God helps."[22]

Notes

1 Annual Report of the Archaeological Survey of India, 1922-23, Exploration Section, pp. 92 ff.
2 Ibid., loc. cit.
3 D.C. Sircar: Select Inscriptions, 2nd edition, p. 421.
4 Archaeological Survey Report, Western Circle, 1919-20, 1920-21, p. 84.
5 Vide Dacca Museum Catalogue by Bhattasali, and Mathurā Museum Catalogue.
6 Vaikhānasa Āgama, p. 196, Sāmbaśiva Śāstrī's edition, Anantaśayana Saṁskṛta Granthāvalī, No. 121, 1935. The reading seems to be corrupt.
7 Edited by P. Shah, Oriental Institute, Baroda 1958, Kāṇḍa 3, p. 212.
8 Ṛgveda, I. 61. 7d.
9 Ibid., X. 28.4d.
10 Ibid., IX. 97. 7d.
11 Ibid., I. 114. 5a.
12 Ibid., VIII. 77. 10.
13 Śatapatha Brāhmaṇa, 14. 1. 12. 11.
14 Taittirīya Saṁhitā, 7. 1. 5. 1.
15 Taittirīya Āraṇyaka, 10. 7. 2.
16 Bhāgavata Purāṇa, Skandha 3, Chap. 13, verses 13-11, Gītā Press edition.
17 Liṅga Purāṇa, Chap. 94, p. 175, edition of Pañcānana Tarkaratna, Calcutta, Śaka 1812 (A.D. 1890).
18 Mahābhārata, Sabhā-parvan, pp. 784-785, Gītā Press edition.
19 Garuda Purāṇa, Chap. 142, v. 6, p. 344, edition of Jivānanda, Vidyāsāgara Bhaṭṭāchārya, Calcutta, 1890.
20 Agni Purāṇa, Chap. 4. p. 3. Pañcānana Tarkaratna's edition, Calcutta.
21 Matsya Purāṇa, Chap. 247-248, pp. 378-381, Pañcānana Tarkaratna's edition, Calcutta, Śaka 1812 (A.D. 1890).
22 New Dimensions of Yoga, Delhi, p. 178.

M. Varadarajan

The Ideal World of the Tamil Poets

There were atrocities of war in ancient days as in the modern age. The poets detested them. They hated the cruel acts of burning the cities and villages, destroying human lives with weapons and appropriating the territories belonging to enemies. A poet, Kuruṅkoliyūrkiḻār, of the early Christian era, has portrayed an ideal society wherein the people do not know of the atrocities connected with war. Such an ideal society does not know any other destructive fire than the fire that cooks food. The people are familiar with the rainbow in the sky, not the ruthless bow of the warriors; they are not acquainted with any other weapon but the plough used for cultivation in the field; they have not heard of lands being appropriated by brutal force by enemies, but only know of the pregnant women eating mud out of their craving in their state of pregnancy. The poet, of course, lived in an age that suffered on account of petty wars. But herein he expresses his earnest desire that society should be free from the menace of wars. His ideal world has no blood-thirsty war-mongers conquering other countries and appropriating the lands of others.[1]

Another poet called Kōvūr Kiḻār also stresses this ideal that people should know only the fire that cooks, not the destructive fire that consumes towns and villages.[2]

It is the poets' desire that innocent creatures, like innocent human beings, should not succumb to the cruelty of tyrants and they want to save them by some means. A beetle approaches a black "naval" fruit mistaking it for its kind. A crab runs to the spot thinking that there are two black fruits and snatches the innocent beetle first. The poor insect suffers within the clutches of the crab and makes a pitiable cry and thus attracts the attention of a crane which is in its immobile watch for fish. When the crane approaches the spot to snatch away the crab, the innocent beetle gets relief.[3]

When the logicians and the metaphysicians weary us, we turn with ever fresh delight to the writings of these poets. They idealize a world free from injustice and undue sufferings, and at the same time base their writings on the existing life and depict their passionate hopes as well as their passionate sorrows, sometimes presenting them in the form of monologues, sometimes in the lyrical form. Their outlook upon the practical world does not prevent their entry into the realm of imagination.

A poet Kuṭapulaviyaṉār addresses a Pandiya king and impresses upon him the importance of irrigation works; he thereby diverts the youthful king from destructive activities of war on neighbouring countries to constructive work in his own country.[4] This is a bit of advice by the poet to the mighty ruler expressed in highly poetical and forcible form. His argument is that there is no use in depending upon rain for cultivation of lands. It is always better to construct reservoirs and dams and store rain water and use it for irrigating such fields. This is the great remedy against famine, and the best means of achieving selfsufficiency in food.

Descendant of the Mighty Ones, who put beneath their feet
The wide extended earth, girt by the roaring sea
Ten times a hundred million years
Prolonged be thy mighty sway!
Thou art the victor king of the city rich
Whose moat is filled with both small and great
Whose mighty guarded wall to heaven uplifts itself!
Dost thou desire the wealth of all this world

And of the worlds beyond
Or wish to overcome all kings
And hold them 'neath thy sway;
Or, seek for glory and good renown?
Then Mighty Ruler, listen to my song;
Who give to frames of men the food
They need, these give them life;
For food sustains man's mortal frame.
But food is earth with water blent;
So those who join the water to the earth
Build up the body, and supply its life.
Men in less happy lands sow sees, and watch to skies for rain,
But this can ne'er supply the wants of kingdom and of king;
Therefore, O Celiyan, great in war, despise this not;
Increase the reservoirs for water made;
Who bind the water, and supply to fields
Their measured flow, these bind
The earth to them. The fame of others passes swift away.[5]

By this advice the poet successfully dissuades the mighty ruler from his interest in waging wars and makes him pay more attention to irrigation works and thereby increase his strength and fame by increasing agricultural production.

To such poets of ancient Tamil literature (B.C.300 - 200 A.D.) poetry is a world of idealism as well as of realism, not only a practical reality but also a paradise of dream, a realm of enchantment as well as of experience. Their poetry is not purely Utopian; it contains elements of idealism along with pictures of realism.

In mediaeval literature, (300 A.D. to 1300 A.D.) it is rare to come across poets with an optimistic outlook and humanitarian view. There are, of course, a few master-poets like Cekkiḻār and Kampar who are exceptions. Generally, the mediaeval poets did not have any hope or belief in the betterment of life in this world. They seemed to care more for the other world after death and considered it waste of energy to ponder over the ways of life in this world. They were also dreamers, but their dreams pertained to the other world. Almost always they struck a note of discord and transitoriness of life in this world. They had no hopes of an ideal society. Their contributions are in large number but they are mostly idle panegyrics of petty chieftains, or artificial descriptions of erotic themes. In the midst of their writings, a few poets' portrayals of an ideal society free from poverty, ignorance and crime are like oases in the barren period of pessimistic trends in literature.

The citizens of an ideal country, according to an ancient Tamil poet, have no complaints to make to the ruler. No uproar or cry of suffering is heard from them, except at times of floods. So much of peace prevails in an ideal society.[6]

Kampar, the celebrated author of the Tamil Ramāyaṇam, vividly portrays an Utopian country in his imaginary Kosala. The Utopia represents the great poet's dream of an ideal society. It is a country where bounty is unknown for there is no poverty. There is no foe and hence valour is still. There is no lie and therefore truth is not distinguished. No one in that Utopia is a seer, for wisdom is quite common. He imagined a society in which there is nobody to give alms or gifts because there is none so poor as to receive charity. There is no crime and hence punishment is unknown. There is no anger as the mind is always just and peaceful. There are no thieves and burglars and therefore there is no need for protection of property. None is uneducated and none most learned. All enjoy all types of wealth and so there are neither haves nor have-nots. All women are educated, cultured and also rich. They help the suffering people by their charity and always entertain guests. In short, Kampar's society is such an ideal one that there is no room for poverty or beggary or crime in it.[7]

Notes

1 Puranāṉūru, 20.
2 Ibid. 70.
3 Narriṇai, 35.
4 Puranāṉūru, 18.
5 Translation by G.U. Pope.
6 Patirruppattu, 27-28.
7 Kamparāmāyaṇam, Nakarappatalam, 53, 73, 74.

Helga Anton

C. Subramanya Bharatis Beitrag zur Entwicklung der modernen Tamilliteratur

C. Subramanya Bharati (1882-1921) gehört zu den bedeutenden Dichterpersönlichkeiten, wie Rabindranath Tagore (1861-1941), Iqbal (1873-1938), Vallathol (1878-1958), die zu Beginn dieses Jahrhunderts einen entscheidenden Beitrag zur modernen Entwicklung der verschiedenen Nationalliteraturen Indiens geleistet haben.

Auf Grund seiner Verdienste um die Herausbildung der modernen Tamilliteratur wird er in Tamilnad (Staat Madras) als Nationaldichter und einer der drei Mahakavis (große Dichter) der mehr als 2000jährigen Tradition dieser Literatur verehrt. Ungeachtet dessen existieren jedoch Meinungsdifferenzen in bezug auf die ideologische und ästhetische Wertung seines Schaffens und damit zusammenhängend hinsichtlich der literaturhistorischen Einordnung seines dichterischen Werkes[1], was einerseits auf die unterschiedlichen ideologischen und ästhetischen Standpunkte der einzelnen Literaturgelehrten zurückzuführen ist, andererseits aber aus der Widersprüchlichkeit im Werk des Dichters resultiert.

1. Die Tamilliteratur des 19. Jahrhunderts zwischen Stagnation und Imitation

Mangelndes Nationalbewußtsein infolge jahrhundertelanger feudaler Zersplitterung sowie die Schwäche und Verzögerung in der kapitalistischen Entwicklung[2] bedingten das Zurückbleiben Tamilnads hinter den fortgeschrittensten Gebieten Indiens, Bengalen und Maharashtra, bei der Herausbildung einer modernen Literatur. Während es in Bengalen bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts zu einer neuen Literaturblüte gekommen war, stagnierte die Literatur in Tamilnad nahezu bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Ihre Pflege oblag in diesem Gebiet bis zur Jahrhundertwende den Klöstern und Fürstenhöfen.[3] Haben sich auch einige der Höfe und Klöster um die Konservierung alter Werke sehr verdient gemacht, so konnten sie im 19. Jahrhundert auf Grund ihrer historischen Überlebtheit, ihrer dekadenten Ideologie des verfallenden Spätfeudalismus sowie ihrer Trennung vom Leben der werktätigen Massen und ihrer Indifferenz gegenüber den nationalen und sozialen Problemen des Landes der Literatur keine befruchtenden Impulse erteilen. Dementsprechend war die spätfeudale klösterliche und höfische Literatur durch Lebensfremdheit, Formalismus und fehlende dichterische Orginalität gekennzeichnet. Bei der Mehrzahl der Werke handelte es sich um schematische, unproduktive Imitationen und Repetitionen alter Werke in Inhalt und Form.[4]

Zusätzlich muß in Betracht gezogen werden, daß die hemmende Wirkung der englischen Bildung und in diesem Zusammenhang der englischen Literatur in Tamilnad in bezug auf die Literaturentwicklung stärker war als ihr befruchtender Einfluß. Während die junge bürgerliche Intelligenz Bengalens in ihrem Kampf gegen Feudalismus und religiöse Orthodoxie die bürgerlichen, freiheitlich-demokratischen Ideale Europas, besonders übermittelt durch die englische Literatur, bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts begeistert aufgenommen, und das einen Niederschlag in den aufklärerischen, religiös- und sozial-reformerischen Bestrebungen und einem literarischen Aufschwung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gefunden hatte, machte die bürgerliche Intelligenz Tamilnads erst nach 1857 ihre Bekanntschaft. In dieser Zeit begann die nationalgesinnte bürgerliche Intelligenz Bengalens bereits, für die ökonomische und politische Unabhängigkeit Indiens einzutreten und eine eigenständige Literatur zu fördern, die, basierend auf den Vorarbeiten der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts, die nationale und soziale Problematik des Landes darstellte.

Infolge der sozial-ökonomischen und ideologischen Zurückgebliebenheit Tamilnads konnten progressive westliche Ideen nicht in dem Maße wirken wie in Bengalen. Im Gegenteil, das Eindringen englischer Bildung hatte hier zur Folge, daß das Vertrauen der sich heraus-

bildenden bürgerlichen bzw. kleinbürgerlichen Intelligenz in die Demokratie und den Liberalismus Englands gefestigt wurde und ihre Liebe und Bewunderung für die englische Zivilisation zunahmen. Der Einfluß der englischen Literatur und die Vorherrschaft der englischen Sprache führte dazu, daß ein großer Teil der Intelligenz Tamilnads die eigene Literatur und Sprache verachtete und geringschätzig auf die keimhaften Bestrebungen zur Herausbildung einer eigenständigen, modernen Tamilliteratur hinabsah. Aus diesen Gründen kam es auch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einer Reihe von Imitationen und Übertragungen englischer Werke.

So schrieb P. Suntaram Piḷḷai (1855-1897) basierend auf Lord Lyttons The Lost Tales of Miletus oder The Secret Way 1891 mit "Maṉōṉmaṇīyam" das erste Drama in Tamil, Ca. Vētanāyakam Piḷḷai (1824-1889) mit seinem 1879 erschienenen Piratāpa mutaliyār carittiram den ersten Roman, und "short story as a distinct art with its modern technique begins to establish itself with V.V. S. Aiyar (1881-1925 - H.A.)"[5] unter Adaption von Stoffen oder Sujets aus den europäischen Literaturen. Bei den angeführten Beispielen handelte es sich um künstlerisch mehr oder weniger gelungene Nachahmungen europäischer Werke, wobei nicht nur Dichtarten wie Drama, Roman und Erzählung, sondern sogar die Sujets bestimmter Werke übernommen wurden, die ideeliche Substanz aber meist noch dem späten Mittelalter angehörte.

Da in Tamilnad eine starke nationalgesinnte feudale Intelligenz fehlte, die Herausbildung einer nationalgesinnten bürgerlichen Intelligenz, die Träger und Förderer einer neuen Literatur hätte sein müssen, äußerst zögernd vonstatten ging, die untersten Schichten aber, völlig ungebildet und nicht einmal des Lesens kundig, keine Stütze für progressive literarische Bestrebungen sein konnten, verzögerte sich die Entwicklung einer eigenständigen modernen Literatur, die die Problematik ihrer Zeit aufgriff, bis zum Beginn dieses Jahrhunderts. Diese gewaltige Aufgabe nahm Subramanya Bharati in den ersten beiden Dezennien des 20. Jahrhunderts in Angriff.[6]

2. Subramanya Bharatis Beitrag zur Entwicklung der Tamilliteratur

Bei der Einschätzung der Rolle Bharatis in der Literaturentwicklung herrscht in Tamilnad die weitverbreitete Meinung, daß angesichts der Zurückgebliebenheit des Landes und der Stagnation der Literatur seine epochemachende Leistung rein zufällig und ausschließlich auf seine angeborene dichterische Genialität zurückzuführen sei.[7] Demgegenüber muß jedoch festgestellt werden, daß dichterische Begabung zwar unbedingt erforderlich ist, daß aber die objektiven Umstände eines Landes und die Haltung des Dichters zu diesen objektiven Umständen bestimmend dafür sind, ob ein dichterisches Genie die Möglichkeit hat, solch einen entscheidenden Beitrag zur Literaturentwicklung seines Landes zu leisten, wie es Bharati gelungen ist. Goethe schreibt dieses Problem betreffend, daß ein großer Nationaldichter nur dann auftreten kann,

> "wenn er in der Geschichte seiner Nation große Begebenheiten und ihre Folgen in einer glücklichen und bedeutenden Einheit vorfindet; wenn er in den Gesinnungen seiner Landsleute Größe, in ihren Empfindungen Tiefe und in ihren Handlungen Stärke und Konsequenz nicht vermißt; wenn er selbst, vom Nationalgeist durchdrungen, durch ein einwohnendes Genie sich fähig fühlt, mit dem Vergangenen wie mit dem Gegenwärtigen zu sympathisieren."[8]

Die große nationale Begebenheit in Indien war die nationale Befreiungsbewegung der Jahre 1904-1908, die eine nationale, soziale und geistige Wiedergeburt Indiens einleitete und in ihrer Folge in einigen indischen Literaturen, so auch in der Tamilliteratur, eine neue Blüte bewirkte.

> "It (literature - H.A.) was a product of the Swadeshi movement ... political reawakening and development of patriotism and national consciousness. All these suddenly blazed into flame, as it were, and found expression in a wonderful literary outburst."[9]

Bharati befand sich in dieser großen nationalen Begebenheit seines Landes in führender Position. Er gehörte der nationalgesinnten, demokratischen kleinbürgerlichen Intelligenz an, die in jenen Jahren im Kampf für nationale Unabhängigkeit und soziale Veränderungen objektiv der Interessenvertreter aller nationalgesinnten Kräfte war. Durch die leidenschaftliche Parteinahme für die nationalen und sozialen Bestrebungen seiner Zeit wurde er zum ideologischen Führer aller patriotischen und demokratischen Kräfte Tamilnads. Dadurch erlangte er die Möglichkeit, die literarische Aufgabenstellung seiner Zeit in Angriff zu nehmen. Sein schöpferisches Talent befähigte ihn, diese Möglichkeit zu realisieren. Infolge dieser objektiven und subjektiven Voraussetzungen, konnte er bei der Schaffung der modernen Tamilliteratur eine entscheidende Rolle spielen.

Bei der Inangriffnahme dieser Aufgabe ging Bharati von der richtigen Erkenntnis aus, daß eine neue Literatur nur durch ein schöpferisch-produktives Verhältnis zur literarischen Tradition entstehen kann.[10] Er beschäftigte sich intensiv mit den literarischen Leistungen der Vergangenheit und knüpfte an solche Traditionen an, die ihm bei der inhaltlichen und ästhetischen Bewältigung der Problematik seiner Zeit Anregungen geben konnten.

Wie bereits anfangs festgestellt, fand Bharati die Tamilliteratur in einem stagnierenden Stadium vor und kaum Vorarbeiten des 19. Jahrhunderts, auf denen er seine literarischen Bestrebungen aufbauen konnte. Daraus ergab sich, daß er sich in seinem Bemühen, eine moderne Literatur zu schaffen, nicht so sehr auf die literarischen Leistungen der unmittelbar vorangegangenen, sondern vielmehr auf die der historisch weiter zurückliegenden Jahrhunderte stützte. So erhielt er fruchtbare Inspirationen aus der poetischen Aussagekraft, der Klarheit, Gedankentiefe und Schönheit der Werke Tiruvalluvars (4. Jh.) und Ilango Adigals (5. Jh.), aus der Fähigkeit Auvaiyars (4. Jh.), mit einem Minimum an Worten ein Höchstmaß an Gedanken auszudrücken, und der sprachlichen Meisterschaft Kambans (12. Jh.), die unerschöpflichen Ausdrucksmöglichkeiten des Tamil zu zeigen.[11] Bedeutende Impulse vermittelte ihm die vishnuitische und sivaitische Bhakti-Literatur (7.-9. Jh.)[12] sowie die Dichtung der religiösen Mystiker Manikkavasagar (9. Jh.), Tayumanavar (18. Jh.) und Ramalinga Swamigal (1823-1874) mit ihrer starken Verinnerlichung und ihrem hohen Grad an konkret-sinnlicher Darstellungskraft sowie ihrer volkstümlichen Sprache, Metren und Melodien und ihren progressiven Ideen, besonders was die Bhakti-Dichtung betrifft, wie Liebe zu allen Wesen ohne Unterschied und die Verkörperung des Göttlichen in allen Wesen.

2.1 Funktion und Inhalt von Bharatis Dichtung - der Widerspruch zwischen dem modernen revolutionären Dichter und dem religiös-mystischen Sänger des Mittelalters

Mit dem Auftreten Bharatis vollzog sich im Tamil der Übergang von der spätmittelalterlichen Literatur der Höfe und Klöster zur modernen Nationalliteratur, veranschaulicht durch seine eigene Entwicklung vom Hofdichter zum Sänger der nationalen Befreiungsbewegung. Ein Ausdruck dieses historischen Wandlungsprozesses war die Veränderung der Funktion der Literatur. Während die Dichtung an den Feudalhöfen zu einem bloßen Zeitvertreib, einem Unterhaltungsmittel für die parasitäre Hofgesellschaft, zu einem Mittel der künstlerischen Selbstbefriedigung der Höflinge herabgesunken war oder an den sivaitischen Klöstern fast ausschließlich der Erbauung und dem geistigen Genuß der Tamilgelehrten diente, entwickelte Bharati zu Beginn dieses Jahrhunderts in Tamil eine Literatur, die den breiten Massen des Volkes künstlerischen Genuß verschaffen, vor allem aber sie erziehen sollte. Er, dessen geistige und künstlerische Entwicklung bis 1904 fast ausschließlich unter dem Einfluß der dekadenten Hofdichtung verlief, war sich dieses Funktionswechsels klar bewußt, wie aus folgender Bemerkung hervorgeht:

> "Die Zeit ist jetzt in der ganzen Welt vorbei, da es üblich war, daß sich die Kunst auf Könige und Adlige stützte ... In Zukunft werden alle Künste Nahrung und Unterstützung von den einfachen Menschen erhalten. Es ist die Pflicht der Dichter, für sie einen wahren künstlerischen Genuß zu schaffen."[13]

Den Befürchtungen einiger seiner gelehrten Zeitgenossen, die Literatur erleide durch diesen Funktionswandel Qualitätsverminderung, hielt er entgegen:

"Das Land ist der König. Wenn man diesem König am Anfang etwas Wissen und Übung gibt, dann erleiden die Künste keinerlei Verarmung."[14]

Entsprechend dieser Erkenntnis formulierte er die Zielsetzung seines künstlerischen Wirkens ab 1905: eine Literatur zu schaffen, die dem Volk verständlich und die in der Lage ist, die nationalen und sozialen Bestrebungen des Landes zu fördern.

Der Aufschwung der nationalen Befreiungsbewegung der Jahre 1905 bis 1908 erwies sich als entscheidend und richtungweisend für die dichterische Entwicklung Bharatis. Seine führende Rolle in der nationalen Befreiungsbewegung[15] und seine journalistische Tätigkeit[16] bedingten, daß seine Lieder und Gedichte in diesen Jahren fast alle in propagandistischer Absicht geschrieben worden sind. Ein großer Teil ist aus Anlaß oder als Echo auf aktuelle politische Ereignisse entstanden, in patriotischen Zeitungen wie Swadesamitran und Indiya veröffentlicht und auf Massenkundgebungen vorgetragen worden. Mit ihnen wollte er seine Landsleute aus ihrer Lethargie aufrütteln, ihnen Liebe zum Land einflößen und sie für den nationalen Befreiungskampf mobilisieren.

Nach der jahrhundertelangen inhaltlichen Einengung der Literatur auf Themen wie die Lobpreisung der verschiedenen Fürstenhäuser, deren Liebes- und Kriegsabenteuer sowie verschiedener Tempel, Götter und Heiliger hat Bharati mit der Einführung der Grundproblematik des Landes als erster Tamildichter der modernen Periode die Trennung der Literatur vom gesellschaftlichen Leben aufgehoben. So haben, abgesehen von zwei Ausnahmen, alle seine Gedichte der Jahre 1905-1908 die nationale Thematik zum Inhalt: Liebe und Verehrung für sein Land, Lob und Preis auf dessen ruhmreiche Vergangenheit, Klage über die miserable Gegenwart und Zuversicht auf eine bessere Zukunft. Dabei ist bemerkenswert, daß sich in vielen dieser Gedichte eine romantische Rückbesinnung auf die Vergangenheit mit einer schöpferischen Vision der Zukunft verbindet, während die gegenwärtige Situation eine untergeordnete Rolle spielt. Auch ist zu beobachten, daß infolge der Stärkung und Radikalisierung der Bewegung seit 1907/08 die Glorifizierung der Vergangenheit und die Kritik an der Gegenwart immer stärker von Zukunftsvisionen verdrängt wurden. Hatte er in den Gedichten der Jahre 1906/07, wie "Eṉatu tāynāṭṭiṉ muṉṉāṭ perumaiyum iṉṉāṭ ciṟumaiyum" (Die frühere Größe meines Mutterlandes und seine heutige Erniedrigung), "Pārata jaṉaṅkaḷiṉ taṟkāla nilaimai" (Die gegenwärtige Lage der Inder) u.a. die nationale Unterdrückung, die Armut und den moralischen Verfall der Inder elegisch oder ironisch beklagt und in Gedichten wie "Vantē mātaram" (Vande Mataram), "Pārata nāṭu" (Das indische Land), "Eṅkaḷ nāṭu" (Unser Land), "Kuru Kōvintar" (Guru Govind), "Catrapati Civāji" (Der Heerführer Sivaji) u.a. die Vergangenheit des Landes glorifiziert, wobei er besonders heroische Traditionen hervorhebt, so entwarf er in Gedichten aus den Jahren 1907/08, wie "Pāratamātā tiruppaḷḷiyeḻucci" (Das Erwachen der Mutter Indien), "Pārata tēcam" (Das indische Land), "Cutāntirappaḷḷu" (Freiheitsgesang), "Cutantira p perumai" (Ruhm der Freiheit), "Vantē mātaram eṉpōm" (Wir werden rufen Vande Mataram) das Bild eines freien, einheitlichen, sich auf allen Gebieten entwickelnden Indiens.

Wenn auch nach 1908 diese nationale Problematik nicht mehr ausschließlich all seine dichterischen Schöpfungen beherrschte, so setzte er sie doch in einigen seiner Gedichte sowie in Prosawerken - nach 1910 begann er auch einen Beitrag zur Entwicklung der Tamilprosa zu leisten - fort.

Bemerkenswert ist, daß in Bharatis Werken nach 1910 soziale Themen gegenüber nationalen immer stärker in den Vordergrund traten. Das ist darauf zurückzuführen, daß er sich infolge des Abflauens der politischen Bewegung in diesen Jahren zunehmend sozial- und religiös-reformerischen Bestrebungen und der ethischen Regenerierung seiner Landsleute zuwandte. Da in seinen Anschauungen der politische Kampf für die Unabhängigkeit und das Streben nach sozialen Reformen sowie moralischer Erneuerung seines Volkes eine untrennbare Einheit bildete, propagierte er seine sozial- und religiös-reformerischen Forderungen im Hinblick auf die erfolgreiche Weiterführung des Kampfes für die baldige Erlangung der Unabhängigkeit und den Aufbau eines freien Indien.

Gezwungen durch die verschärften Pressegesetze und andere Unterdrückungsmaßnahmen der Kolonialregierung nach 1910[17] nahm er zur Form der Fabel und Parabel Zuflucht, um in dieser Verkleidung seinen Landsleuten politische Lehren wie einheitliches Handeln zur Erlangung der Unabhängigkeit, Vertrauen in die eigene Kraft u.a. zu erteilen, seine religiös- und sozial-reformerischen Forderungen wie die Beseitigung jeglicher Kastendiskriminierung, Gleichberechtigung der Frau, Gleichheit aller Religionen zu propagieren und ihnen moralische Qualitäten wie Furchtlosigkeit, Liebe zum Land, Wahrheitsliebe, aktives Handeln, Achtung jeder Arbeit anzuerziehen. Desgleichen führte er, angeregt durch die bengalische Literatur, mit seinen Erzählungen und Romanen die nationale und vor allem soziale Problematik seines Landes in die Tamilprosa ein. So war das Hauptanliegen seiner Erzählung "Āṟil oru paṅku" (Ein Sechstel), die in den Jahren 1911/12 entstanden sein muß, die Aufforderung zum Dienst an Mutter Indien zur Beseitigung sozialer Übel wie der Unberührbarkeit. In der gleichen Erzählung löste er den Widerspruch zwischen den persönlichen Interessen (Liebe und Ehe) und dem Dienst am Land im Gegensatz zu vielen zeitgenössischen und späteren indischen Dichtern und Schriftstellern dahingehend, daß er die emanzipierte Frau an der Seite des geliebten Mannes für das Wohl des Landes kämpfen läßt. In seinem später entstandenen Roman Cantirikaiyin katai (Die Geschichte der Cantirikai), von dem nur neun Kapitel (68 Seiten) vorhanden sind - die Tatsache, daß die Hauptheldin am Ende des Fragments erst acht Jahre alt ist, zeigt, daß Bharati einen umfangreichen Roman geplant hatte - trat er für die Wiederverheiratung der Witwen, für Liebesheirat und Heirat zwischen Angehörigen verschiedener Kasten, für Gleichberechtigung beider Partner in der Ehe ein, verurteilte Weltentsagung zugunsten eines aktiven, gesellschaftlich nutzbringenden Lebens und entwarf das Bild der neuen indischen Frau, die furchtlos, aktiv, von ihrer eigenen Arbeit lebt und nur aus Liebe heiratet. Auch in einigen seiner Gedichte, die nach 1908 entstanden, wie in "Pāppā p pāṭṭu" (Kinderlied), "Viṭutalai" (Freiheit), "Toḻil" (Die Arbeit), "Muracu" (Die Trommel), "Putiya kōṇaṅki" (Der neue Wahrsager), "Peṇkaḷ viṭutalai k kummi" (Freiheitstanz der Frauen) u.a. führte er solche Themen wie Liebe zum Land, Gleichberechtigung der Frau, Beseitigung der Kastendiskriminierung fort. Dabei ist festzustellen, daß seine Ideen nach 1914 unter dem Einfluß nationaler und sozialer Kämpfe in anderen Ländern, wie den sozialen Kämpfen in einigen Ländern Europas und den nationalen Befreiungsbestrebungen in Irland, Persien, Syrien und der Türkei zu Ende des 1. Weltkrieges sowie der Februar- und Oktoberrevolution in Rußland, radikaler und seine Forderungen umfassender wurden. Während sich die meisten seiner progressiven Zeitgenossen beispielsweise in bezug auf die Gleichberechtigung der Frau auf Witwen- und Liebesheirat und Bildung der Frau beschränkten, trat Bharati unter dem Eindruck der Emanzipationsbestrebungen der Frauen in Europa und der Errungenschaften des jungen Sowjetstaates für eine allseitige Gleichberechtigung der Frau ein, angefangen von ihren moralischen Eigenschaften über Probleme der Liebe und Ehe bis zur Berufstätigkeit, Bildung und Teilnahme am politischen Kampf und öffentlichen Leben des Landes. Auch überschritt er in seinen Werken nach 1914 den Rahmen der damals in Indien üblichen sozial-reformerischen Zielstellung.

Auf Grund seiner eigenen Armut und der Armut der Mehrzahl seiner Landsleute wandte er sich immer stärker der sozialen Problematik, dem Unterschied zwischen arm und reich, zu. So forderte er nicht nur die Gleichheit aller Menschen ohne Unterschied der Hautfarbe, Rasse, Kaste, Religion und des Geschlechtes, sondern auch die soziale Gleichheit aller. Unter dem Einfluß der oben genannten internationalen Ereignisse weitete sich in einigen seiner Gedichte, wie "Muracu" (Die Trommel), "Putiya kōṇaṅki" (Der neue Wahrsager), "Putiya Ruṣiyā" (Das neue Rußland), "Intiya camutāyam" (Die indische Gesellschaft), die nationale und soziale Problematik Indiens zur Grundproblematik der Epoche ab 1917, die charakterisiert ist durch den Kampf der Völker gegen nationale Unterdrückung und für den Aufbau einer klassenlosen Gesellschaft. Ausgehend von seinem Anliegen um die nationale Befreiung des Landes sah er in den Freiheitsbestrebungen Irlands, Persiens, der Türkei und dem Sieg der Völker Rußlands über die zaristische Unterdrückung ein Fanal für den siegreichen Kampf aller kolonial unterdrückten Völker gegen Despotismus und Fremdherr-

schaft. Unter diesem Eindruck verkündete er in Gedichten wie "Muracu" (Die Trommel) und "Putiya Ruṣiyā" (Das neue Rußland) den Anbruch des Goldenen Zeitalters, das gekennzeichnet ist durch die Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit aller Menschen und Völker der Erde.

Der Sieg der Oktoberrevolution und die anwachsenden sozialen Kämpfe nach dem ersten Weltkrieg bestärkten in ihm die Überzeugung, daß die sozialen Verhältnisse in Indien und darüber hinaus in der gesamten Welt reif zur Veränderung sind. Die sozialen Umwälzungen in Rußland nach 1917 formten und konkretisierten sein Bild über die zukünftige Gesellschaft, eine Gesellschaft, die soziale Gleichheit und Gerechtigkeit verkörpert, wie in Gedichten wie "Muracu" und "Intiya camutāyam", Höhepunkten im Schaffen des Dichters, zum Ausdruck kommt.

Im Gegensatz zu den radikalen nationalen und sozialen Forderungen stand jedoch seine utopisch-religiöse Predigt vom Verzicht auf Gewaltanwendung bei der Beseitigung der sozialen Übel und der Erlangung der nationalen Freiheit, von Liebe und Überzeugung als Mittel zur Veränderung der Welt.

Diese utopischen Vorstellungen waren einerseits durch die unreifen sozial-ökonomischen Zustände des Landes bedingt, andererseits eine Folge seiner religiös gefärbten ethischen Vorstellungen von Ahimsa und Nächstenliebe. Außerdem bewirkten die enge Verbindung zwischen seinen nationalen und sozialen Anschauungen und religiösen Vorstellungen und Lehren des Hinduismus als auch die Transformierung des Nationalismus und des Dienstes an der indischen Gesellschaft zur Religion sowie sein verstärktes Hinwenden zur religiösen Mystik nach 1914, daß in den besten seiner literarischen Schöpfungen zwar die Grundproblematik Indiens und darüber hinaus der Epoche ab 1917 Eingang fand, daß er sie aber gebrochen durch das Prisma seiner religiös-mystischen Weltanschauung mehr spontan-emotional erfaßte als wissenschaftlich-theoretisch begriff.

Aus dieser engen inhaltlichen Verknüpfung zwischen diesen beiden Komponenten resultierte das national-religiöse bzw. sozial-religiöse Pathos vieler seiner Gedichte und Lieder.[18]

Neben diesen Schöpfungen, in denen er sich als inhaltlicher Neuerer der Tamilliteratur erweist, entstanden nach 1910 zahlreiche Werke, in denen diese Problematik nur noch im Hintergrund anklingt oder aber völlig verschwindet.

Der Rückgang der nationalen Befreiungsbewegung nach 1910 und der Umstand, daß er durch das Verbot seiner Zeitschriften und Werke[19] jeder Möglichkeit beraubt war, zum Nutzen seines Landes zu wirken, einerseits und die verstärkte Rückbesinnung auf die kulturelle Vergangenheit in diesen Jahren andererseits, brachten es mit sich, daß er nach 1910 das Betätigungsfeld für seinen Patriotismus auf rein literarischem Gebiet zu suchen begann. Im Hinblick auf die Stagnation der Literatur in Tamilnad im Vergleich zur Literaturentwicklung in Bengalen und Maharashtra[20] war sein Hauptanliegen in den Jahren 1910-1914 die Weiterentwicklung der Tamilliteratur und -sprache und die Herausbildung einer modernen Nationalliteratur. Wie dringlich er sich als Dichter berufen fühlte, diese nationale Aufgabe zu erfüllen, geht aus einem Gedicht aus dem Jahre 1919 hervor, wo er rückblickend seine literarische Leistung folgendermaßen einschätzte:

"Durch mich ist der Makel beseitigt worden, daß Tamilnad keinen Dichterfürsten hat, der den Ruhm des Tamil vermehrt, damit es die ganze Erde preist",

und wo er über seine Dichtung schreibt:

"Es ist eine große Dichtung, die für immer unvergänglich sein wird, eine neue Dichtung mit viel Glanz, deren Geschmack neu ist, deren Inhalt neu ist, deren Schönheit neu ist und deren Worte neu sind."[21]

Seine Isolierung von der Bewegung des Landes und seine zunehmende Hinwendung zur Religion sowie die enge Anlehnung an die alte religiöse Poesie führten dazu, daß er in einigen Werken über der formalen Zielsetzung den neuen Inhalt hintenansetzte oder gar vergaß. So ist sein 1912 entstandenes dramatisches Poem "Pāñcāli capatam" (Der Schwur der Panjali) lediglich eine Übertragung einer Szene aus Vyasas "Mahabharata", keine Neuinterpretation

des Stoffes. Angesichts der Popularität des alten Epos und der zahlreichen Übertragungen und Neubearbeitungen in fast allen indischen Sprachen wollte Bharati mit seiner Übertragung ein modernes literarisches Standardwerk schaffen. So widmete er das Poem "to poets and patrons of Tamil yet unborn" und erklärte im Vorwort:

"He who can produce a poem in simple style and diction and cast in simple popular metres will be able to infuse new life and fresh vigour into Tamil letters now in a liquid state. Even neoliterates must be in a position to enjoy such poems which otherwise conform to the rules and refinements of poetic composition. This is work of high import to Tamil and my abilities are not adequate to the task. But impelled by my zeal for the development of new literature in Tamil, I have composed this poem in the spirit of a pioneer, and in hopes that others after me might do better."[22]

Auch in dem 1912 geschriebenen "Kaṇṇaṉ pāṭṭu" (Gesang über Krishna), einer Sammlung aus 23 Liedern, in denen er Krishna als Mutter, Vater, Freund, Diener Herrscher, Schüler, Lehrer, Kind, Geliebten, Geliebte, Gatten und Familiengottheit besingt, stand er thematisch stark unter dem Einfluß der alten Literatur. Gemäß der Tradition der tamilischen Bhakti-Dichter besang er sein intimes Verhältnis zu Gott in der Form enger zwischenmenschlicher Beziehungen und seine spirituell-mystischen Erfahrungen in Form menschlicher Gefühlserlebnisse. Die Problematik seiner Zeit trat darin nur noch am Rande auf. Mit seinem erzählenden Poem "Kuyil pāṭṭu" (Das Lied des Kuckucks), ebenfalls 1912 entstanden, floh er thematisch aus der Wirklichkeit in das schöne Reich der Phantasie.

Diese drei Werke gehören, was die Sprache, Metrik, Anschaulichkeit und Wahrhaftigkeit der Darstellung betrifft, zu den künstlerisch gelungensten Werken des Dichters. Ungeachtet dieser Tatsache muß jedoch festgestellt werden, daß er sich mit ihnen mehr oder weniger stark außerhalb der Grundthematik seiner Zeit stellt und daß diese Werke ihrem Ideengehalt nach stark unter dem Einfluß der alten Literatur stehen.

Daneben zeichnete sich nach 1910 noch eine dritte Zielsetzung im literarischen Schaffen Bharatis ab.

Der Rückschlag der nationalen Befreiungsbewegung sowie bestimmte Schwierigkeiten im Leben des Dichters, wie zehnjähriges Exil und Isolierung von seinem Land, zunehmendes Hinwenden zur religiösen Mystik infolge einer geistigen Krise und auswegloser materieller Not, führten dazu, daß er nach 1910, besonders aber nach 1914, das Ziel seiner Dichtung darin sah, Shakti zu preisen, um ihre Gnade zu erringen. In einer Tagebuchnotiz vom 2. Juli 1915 schrieb er:

"Singe den Ruhm Parashaktis! He, Bharati! Es gibt keine höhere Tätigkeit als das auf dieser Welt ... Wenn du alle Schulden tilgst, wenn du meine Familie und meine Bekannten sorgenlos leben läßt, dann will ich fortwährend deinen Ruhm in Tausenden neuen Liedern besingen."[23]

Diese Veränderung in der Zielsetzung geht auch aus dem Gedicht "Parācakti" (Die höchste Shakti) hervor:

"Sing and sear with a song,
The sickness and poverty of the Land;
Sing and forge with a song
The peoples of the earth into one love knit band.
Sing, poet! ...
And for the song to work the national weal,
The song of the higher way,
For sowing sweetness in a song
And joy in the rhythmic word,
I turn with flaming ardour to the Muse
And then, the Mother's voice is heard:
N o , m y p o e t , s i n g o f m e !"[24]

Entsprechend entstanden viele Lob- und Bittgedichte an Shakti und andere Gottheiten, Gedichte, in denen er seine spirituell-mystischen Erlebnisse und Visionen kundtat, wie

"Ūḻi k kūttu" (Tanz zum Weltuntergang), "Maḻai" (Der Regen) und Gedichte, in denen er seine religiös-moralische Vervollkommnung als Wegweiser für seine Mitmenschen beschrieb. Diese Gedichte sind von unterschiedlichem inhaltlichen Wert im Hinblick auf die Aufgabenstellung der Zeit. Ein Teil steht mit dem theoretisch-scholastischen Verhältnis zum poetischen Gegenstand, der Wahl und Behandlung des Stoffes und dem Ideengehalt stark unter dem Einfluß der spätmittelalterlichen religiösen Dichtung und ist diesbezüglich ohne jeden literarischen Wert. Mit anderen Gedichten, in denen er, angeregt durch die tamilische Bhakti-Dichtung, die Verkörperung Gottes in allen Wesen und Dingen zeigte und davon ableitend die Gleichheit, Schönheit und Göttlichkeit aller Wesen verkündend tätige Liebe gegenüber allen forderte und in denen er die reale Existenz der Welt betonend aktives Handeln verlangte, tastete er sich von einer religiösen Weltsicht an die sozial-politischen Erfordernisse seiner Zeit heran. Auch mit seiner Forderung nach religiös-moralischer Vervollkommnung, womit er unter anderem moralische Eigenschaften wie Furchtlosigkeit, Pflichterfüllung, Nächstenliebe meinte, unterstützte er teilweise, wenn auch religiös motiviert, eine ethische Erziehung seiner Landsleute im Sinne der nationalen und sozialen Aufgaben der Zeit.

Diese verschiedenartigen Zielsetzungen mußten mit Notwendigkeit zu inhaltlichen Widersprüchen im Werk Bharatis führen. So sehr er sich auch bemühte, sie miteinander in Einklang zu bringen, zeichnete sich doch deutlich der Widerspruch ab zwischen dem revolutionären Dichter, der sich der gesellschaftlichen Funktion der Literatur bewußt ist und das während des späten Mittelalters gestörte Verhältnis zwischen Gesellschaft und Literatur wiederherstellt, der durch seine Kunst die gesellschaftlichen Zustände nicht nur reflektieren, sondern auch verändern will, und dem mittelalterlichen religiösen Mystiker, dessen Dichtung eine Flucht aus der gesellschaftlichen Wirklichkeit in seine spirituell-mystischen Erlebnisse und Visionen ist.

2.2 Die Entwicklung einer modernen Literatursprache und die Suche nach neuen Ausdrucksmöglichkeiten der Tamildichtung

Die Herausbildung einer modernen Literatur erforderte auch eine der neuen Funktion und dem neuen Inhalt angemessene neue Form. Diesem dialektischen Verhältnis zwischen Funktion, Inhalt und Form der Dichtung Rechnung tragend, erklärte Bharati:

> "Da meine Dichtung eine nationale Dichtung ist, muß sie von allen, angefangen vom Lastenträger bis hinauf zum Bhagavatar, leicht zu singen sein."[25]

Entsprechend dieser Zielstellung war die Schaffung einer neuen Literatursprache sowohl für die Lyrik als auch für die Prosa eng mit der Entwicklung der neuen Literatur verbunden.

Die Entwicklung der Literatursprache war in den letzten Jahrhunderten sowohl durch das Vorherrschen einer hypersanskritisierten Sprache der brahmanischen Gelehrten als auch durch die Einführung des Englischen als Sprache der Verwaltung, Bildung und Presseinformation - bei einem großen Teil der gebildeten Schichten ersetzte es sogar die Muttersprache - stark gehemmt worden. Angesichts dieser Situation und im Hinblick auf die neue Funktion der Literatur war es dringend erforderlich, im Gegensatz zur literarischen Sprache des Mittelalters, die überladen war mit zahlreichen Sanskrit- und archaischen Tamilwörtern und alten grammatischen Formen und fast nur von Gelehrten - oftmals nur mit Hilfe von Kommentaren - verstanden wurde, eine literarische Sprache zu schreiben, die sich durch höchstmögliche Einfachheit, Klarheit und Verständlichkeit auszeichnete und sich weitestgehend an die gesprochene Sprache anlehnte. Bharati formulierte diese Aufgabe, die vor ihm und seinen Zeitgenossen stand, folgendermaßen:

> "Der Dichter soll Wörter gebrauchen, die den Menschen seiner Zeit klar verständlich sind. Gute Poesie ist dort zu finden, wo komplizierte innere Visionen in einem einfachen Stil beschrieben werden."[26]

Bharatis Voraussetzungen zur Bewältigung dieser Aufgabe bestanden einerseits in seiner Kenntnis der Sprache der alten Literatur und andererseits in seiner journalistischen Tätigkeit an Tamilzeitschriften. Beim Übersetzen aus dem Englischen ins Tamil und beim Ver-

fassen von Artikeln über aktuelle Ereignisse wurde er sich der Schönheit, begrifflichen Tiefe und Potenzen der Tamilsprache bewußt. Gleichermaßen erkannte er die Mängel seiner Muttersprache und war bemüht, neue Ausdrücke zu prägen. Diese Voraussetzungen sowie die Liebe zu seiner Muttersprache als Ausdruck seines Patriotismus befähigten ihn, einen wesentlichen Beitrag zur Entwicklung der Literatursprache zu leisten. Wenn man diesbezüglich seine Werke untersucht, so ist festzustellen, daß es sich hierbei nicht um einen spontanen Prozeß handelte, sondern daß es ein ständiges Ringen war, um vom Einfluß des späten Mittelalters loszukommen und Neues zu erreichen. Bei einem Vergleich seiner frühen Werke mit denen nach 1912 ist ein deutlicher Fortschritt zu konstatieren; während er in seinen frühen Werken unter dem Einfluß der spätmittelalterlichen Gelehrtensprache eine verhältnismäßig große Anzahl von Sanskrit- und nicht mehr gebräuchlichen Tamilwörtern, alten grammatischen Formen und komplizierten Wortverbindungen verwandte und einen schwer zu entwirrenden Satzbau schrieb, zeigte sich in seinen späten Werken das Bemühen, angeregt durch die volkstümliche Sprache der Bhakti-Dichter, Ramalinga Swamigals u.a., Wörter und grammatische Formen aus der Umgangssprache und bestimmten sozialen und lokalen Dialekten aufzunehmen und eine der gesprochenen Sprache angeglichene Diktion zu übernehmen.[27] Während er in seinen frühen Gedichten Bilder und Vergleiche aus der epischen und puranischen Literatur wählte, die während des Mittelalters üblich waren, aber teilweise das Verständnis für ungebildete Tamilen erschwert, begann er unter dem Eindruck der lebensnahen Anschaulichkeit und Volkstümlichkeit der Bhakti-Dichtung, seine Bilder, Vergleiche und Anspielungen in der täglichen Lebens- und Arbeitspraxis des Volkes zu suchen, wodurch seine Dichtung an Anschaulichkeit, Lebendigkeit und Verständlichkeit erheblich gewann. Neben dieser grundlegenden Entwicklungstendenz ist aber auch in einigen seiner späteren Werke der Einfluß des Alten unverkennbar.

Daneben begann Bharati einen neuen Prosastil zu entwickeln, der sich vor allem durch Einfachheit, Klarheit und Verständlichkeit auszeichnete.[28] In diesem Bestreben stützte er sich hauptsächlich auf die Umgangssprache der gebildeten kleinbürgerlichen Mittelschichten. Er vermied es weitestgehend, in der Umgangssprache nicht gebräuchliche Wörter zu verwenden, war aber andererseits auch kein Purist, sondern bereicherte die literarische Prosa durch in der gesprochenen Sprache geläufige Wörter aus dem Sanskrit, Hindi, Urdu, Telugu. Da der Prosastil jener Jahre von zahlreichen englischen Wörtern überfremdet war, bemühte er sich, neue Tamilwörter zu schöpfen und einzubürgern, um die Sprache den modernen Erfordernissen gemäß zu bereichern. Während die Sanskrit-Gelehrten dem Tamil die Syntax des Sanskrit, die Englisch-Gebildeten die des Englischen aufpfropften und sehr lange, holprige, schwer verständliche Sätze zusammenzimmerten, schrieb Bharati kurze, leicht verständliche Sätze, wobei er sich auf die syntaktischen Möglichkeiten des Tamil stützte.

Neben der Schaffung einer neuen Literatursprache war die Wiederbelebung alter und die Entwicklung neuer dichterischer Formen für die Herausbildung einer modernen Literatur erforderlich. Dabei mußte im Gegensatz zur einseitigen Überbetonung und Verselbständigung der Form im späten Mittelalter das dialektische Verhältnis zwischen Inhalt und Form wiederhergestellt werden. Die durch den Formalismus bedingte Einengung des Inhalts durch eine Erstarrung der dichterischen Formen mußte überwunden werden, um die Aussagemöglichkeiten der Dichtung zu steigern.

Unter dem Einfluß der spätmittelalterlichen Dichtung ist in der frühen nationalen Dichtung Bharatis noch eine Inkongruenz zwischen Inhalt und Form festzustellen, die nicht wie bei der mittelalterlichen Dichtung darauf zurückzuführen war, daß der Inhalt gegenüber einer artistischen Formspielerei unwichtig war, sondern die daraus entsprang, daß ein neuer Inhalt in erstarrte, ihm nicht angemessene Formen gepreßt wurde und dagegen revoltierte. Aus diesem Mißverhältnis zwischen Inhalt und Form in seiner frühen Dichtung erklärt sich seine Suche nach neuen Metren und Formen. In diesem Bemühen schöpfte er aus zwei Quellen: der volkstümlichen Literatur Tamilnads und dem Volksschaffen.[29] Da Bharati seine nationalen Gedichte als Kampflieder für die nationale Befreiungsbewegung schrieb, mußte er bekannte Formen, Metren und Melodien wählen. An dieser Stelle sei auf die enge Verbin-

dung zwischen Lyrik und Musik in Tamilnad verwiesen, die noch bis in die Gegenwart reicht.[30] Dementsprechend schrieb er den größten Teil seiner Gedichte nach traditionellen Formen und musikalischen Metren (varṇameṭṭu) oder komponierte selbst Melodien dazu. Mit seinem "Putiya ātticūṭi" (Das neue Ātticūṭi) übernahm er die Form von Auvaiyars Spruchdichtung, die sich dadurch auszeichnet, daß mit wenigen Worten - jeder Spruch besteht aus zwei oder drei Wörtern - sehr viel ausgedrückt wird, um durch diese bei den Tamilen populäre Form seine neuen Ideen wirksam verbreiten zu können. Entsprechend seinem Anliegen um die nationale, soziale und moralische Regenerierung Indiens, lehrte er darin neue, den Erfordernissen der Zeit entsprechende moralische Maximen, wobei er teilweise an Auvaiyars Lehre anknüpfte, teilweise im Kontrast zu ihr trat.

Desgleichen inspirierte ihn auch Tayumanavar, ein sivatischer mystischer Dichter des 18. Jahrhunderts, der wegen der Einfachheit und Melodik seiner Sprache beliebt und bekannt war. In seinen nationalen Gesängen "Tāyiṉ maṇikkoṭi", "Vantē mātaram eṉpōm" und "Tamiḻttāy" hat Bharati das musikalische Metrum aus Tayumanavars "Āṉanta k kaḷippu" übernommen und umfunktioniert. Während Tayumanavar in dieser Form seine tiefe Liebe und Hingebung zu Siva zum Ausdruck bringt, besang Bharati seine Liebe zum Land. Bharati bezweckte mit der Übernahme dieses Metrums zwei Wirkungen, eine äußere und eine innere: Da diese Melodieart bekannt war, gingen diese Lieder den breiten Massen leicht ein. Die innere Wirkung bestand darin, daß durch diese bekannte Melodieart die Tamilen durch gedankliche und besonders durch emotionale Assoziationen inspiriert wurden, ihr Land zu lieben und ihm zu dienen wie Gott.

Mit der gleichen Absicht übernahm er zahlreiche musikalische Metren aus Gopala Krishna Bharatis "Nandaṉār carittira k kīrtaṉai", einem in Musik gesetzten Werk des beginnenden 19. Jahrhunderts, das zu Bharatis Zeit sowohl wegen seiner religiös-reformerischen und teilweise sozialkritischen Ideen als auch wegen seiner Melodien unter den Massen sehr verbreitet war. Die Popularität dieses Werkes bewußt ausnutzend, übernahm Bharati bestimmte Melodien als geeignetes Medium für seine nationalen Ideen und funktionierte einige bekannte Verszeilen um, indem er sie in einen neuen Zusammenhang brachte und so an Bekanntes anknüpfend Neues vermittelte.

In seinem Gedicht "Kōkkale cāmiyār pāṭal" übernahm er das musikalische Metrum aus einem bekannten Lied Ramalinga Swamigals, eines religiösen Mystikers des 19. Jahrhunderts, dessen Lieder infolge seiner religiös-reformerischen Ideen sowie der Einfachheit seiner Sprache beliebt waren. Während Ramalinga Swamigal sang, daß er Natarajan tanzen gesehen hat, dadurch der Gnade der Erkenntnis teilhaftig geworden und nun voller Zweifel ist, ob die Erkenntnis bei ihm bleibt oder aber durch Maya wieder verlustig geht, ließ Bharati, der in seinem Gedicht die übertriebenen Hoffnungen der Gemäßigten auf die Morley-Minto-Reformen verspottete, Gokhale singen, daß er Morleys Tanz gesehen habe und nun nicht weiß, ob die Zugeständnisse realisiert oder aber von Curzon zunichte gemacht werden. Indem er das Metrum und ganze Verszeilen aus dem alten Lied übernahm, gelang es Bharati, durch die Unangemessenheit zwischen dem religiös-erhabenen Pathos des alten Liedes und dem neuen andersartigen Bezug die ironische Wirkung seines Gedichtes zu steigern.

Die Bhakti-Dichtung übte auch auf die Form von Bharatis Lyrik einen tiefgreifenden Einfluß aus. Nicht nur die Form von "Kaṇṇaṉ pāṭṭu" sowie zahlreicher religiöser, religiös-reformerischer und religiös-moralischer Gedichte ging auf diese Anregung zurück, sondern er übernahm auch viele musikalische Metren und Liedformen von den verschiedenen Bhakti-Sängern. Darüber hinaus gewann seine Lyrik, inspiriert durch den hohen Grad an konkret-sinnlicher Darstellung dieser alten Dichter, größere Anschaulichkeit, Lebendigkeit und Wahrhaftigkeit, seine Sprache wurde einfacher, klarer und melodisch fließend.

Auf seiner Suche nach neuen Ausdrucksmöglichkeiten für seine Lyrik begann er, angeregt durch einige sivaitische Bhakti-Dichter, aber auch durch die Siddhar, religiös-mystische Dichter, sich ab 1914 stärker auf die lautlichen Möglichkeiten der Tamilsprache zu konzentrieren. Getrieben von dem Wunsch, die Göttin Kali durch seine Lieder zu beschwören, versuchte er, ähnlich den Siddhar, eine okkulte, magische Kraft in den verschiedenen Lauten

und Lautkombinationen zu entdecken und für seine Dichtung nutzbar zu machen. Das befruchtete seine Lyrik dergestalt, daß in einigen Gedichten, wie "Muracu", "Maḻai", "Putiya Ruṣiyā", "Ūḻi k kūttu" und zahlreichen Liedern an Shakti, ein durch die Wahl bestimmter Vokal- und Konsonantenstrukturen hervorgerufener äußerst dynamischer Rhythmus entsteht. Diese maximale Verwendung entsprechender Laut- und Klangeffekte fügte der visuellen Anschaulichkeit seiner Dichtung das akustische Erleben hinzu.

Die Tendenz in Bharatis dichterischem Schaffen, die Tamildichtung aus den starren Regeln der seit Jahrhunderten kanonisch fixierten Prosodie zu befreien und ihr neue Ausdrucksmöglichkeiten zu eröffnen, veranschaulicht sich auch in seinem Experiment mit dem freien, reimlosen Vers. Angeregt durch Walt Whitman[31] schrieb er seine Gedichtzyklen "Kāṭci", "Kaṭal", "Cakti", "Kāṟṟu", "Jakat cittiram", "Viṭutalai", indem er gemäß seiner religiös-mystischen Weltsicht seine Vorstellung von der Schönheit der Welt und ihrer Einheit in der Vielfalt als Verkörperung Shaktis, im reimlosen, freien Rhythmus besang, um die Dialektik seiner Gedanken nicht durch konventionelle Reimschemen einengen zu müssen.

Neben der literarischen Tradition befruchtete die Volksdichtung die Form seiner Gedichte. Er beschäftigte sich eingehend mit den Liedern, Tänzen und Dramen des Volkes, wie einige Biographen berichten, und fand, daß "in den einfachen Liedern des Fuhrmannes, des Schlangenbeschwörers, der Vogelstellerin und anderer ... poetischer Reiz vorhanden ist".[32] Seine Anerkennung der Bedeutung der künstlerischen Äußerungen des Volkes und sein Anknüpfen an diese Schöpfungen müssen gegenüber der strengen Trennung der Dichtung der Gelehrten vom Volksschaffen und der Verachtung des letzteren durch die Tamilgelehrten während der letzten Jahrhunderte als Revolution auf diesem Gebiet angesehen werden.

Die Übernahme einiger musikalischer Metren und Liedformen aus den Liedern, Tänzen und Dramen des Volkes mit ihrer Einfachheit, leichten Eingängigkeit, ihrer beschwingten Melodik und ihrer klangvollen Sprache war ein Grund dafür, daß sich einige seiner Lieder bei den breiten Massen solcher Beliebtheit erfreuten und noch heute erfreuen.

So verwandte er in seinem Freiheitsgesang "Cutantira p paḷḷu" den Paḷḷu, eine Liedform, die seit dem 17. Jahrhundert unter der Dorfbevölkerung sehr bekannt war und die in dramatischer Form Episoden aus dem täglichen Leben der leibeigenen Bauern, der Paḷḷar, schildert.[33] Er übernahm diese Form für seine Dichtung und, während der alte Paḷḷu meist das Sklavendasein, die Leiden und Sorgen der Paḷḷar beklagt[33a], besang Bharati in dieser Form antizipierend die Freiheit Indiens und eine neue Gesellschaft ohne Kasten- und Klassenunterschiede. Daneben schrieb er einige Lieder in der Liedform des "Cintu". In "Pārata jaṉaṅkaḷiṉ taṟkāla nilaimai" griff er zu der volkstümlichen Form des Noṇṭiccintu, einer üblichen Form aus Volksdramen und -liedern. Das Gedicht "Peṇ viṭutalai k kummi" (Freiheitstanz der Frauen) hat er nach der Melodie des Kummi, eines von den Frauen in den südindischen Dörfern getanzten Tanzes, geschrieben. Durch die Verwendung des Kummi bekommt das Gedicht einen freudig-beschwingten, pointierten Rhythmus, der Bharatis Freudenbotschaft von der Gleichberechtigung der Frau unterstreicht.

In seinem "Putiya kōṇaṅki" (der neue Wahrsager) benutzte er die volkstümliche Liedform der Wahrsager und religiösen Bettler, die umherziehen und unter Trommelbegleitung den Leuten die Zukunft voraussagen. Durch die Übernahme dieser Form bekommt seine Zukunftsvision vom Anbruch einer guten Zeit, wo alle von ihrer eigenen Arbeit leben, keiner mehr ausgebeutet wird und Hunger und Unrecht beseitigt sind, die Kraft und Eindringlichkeit einer Prophezeiung. Mit seinem Gedicht "Muracu" (Die Trommel) knüpfte er an den in indischen Dörfern üblichen Brauch an, unter Trommelschlägen Neuigkeiten und Bekanntmachungen mitzuteilen. Er läßt hier seine Zukunftsvision von der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit aller Menschen von der Trommel als erkannte, neue Wahrheit verkünden.

Neben diesen Bestrebungen, die auf die Erweiterung der Ausdrucksmöglichkeiten der Poesie und auf eine größere Volkstümlichkeit gerichtet waren, ist in zahlreichen seiner Gedichte - und das nicht nur in frühen, sondern auch in späteren - der Einfluß des traditionellen Formalismus des späten Mittelalters unverkennbar, der sich darin zeigt, daß der Inhalt in veraltete, komplizierte, konventionelle Versschemen gepreßt wurde.[34]

Gegenüber seiner epochalen Leistung bei der Weiterentwicklung der Tamilpoesie in Inhalt und Form, konnte er auf dem Gebiet der Prosa zwar das Verdienst in Anspruch nehmen, die Grundproblematik seiner Zeit eingeführt und einen einfachen, klaren Prosastil entwickelt zu haben, aber es ist ihm in seinen Erzählungen und Romanen nicht gelungen, diese Problematik ästhetisch zu bewältigen. Der Hauptgrund dafür ist darin zu sehen, daß er sich auf diesem Gebiet nicht auf Vorarbeiten stützen konnte. Die Entwicklung der literarischen Prosa, des Romanes und der Erzählung, blieb in Tamilnad den dreißiger und vierziger Jahren vorbehalten.

3. Zusammenfassende Wertung von Bharatis dichterischem Werk

Die Literaturgelehrten und -kritiker sind sich darin einig, daß Bharati durch sein dichterisches Schaffen die moderne Periode in der Tamilliteratur eingeleitet und nach jahrhundertelanger Stagnation einen neuen Höhepunkt in der Literaturentwicklung des Landes bewirkt hat. Ihre Meinungen gehen aber dann auseinander, wenn es darum geht, zu bestimmen, worin dieser literaturhistorisch bedeutsame Beitrag liegt. Genauer gesagt, trennen sich die unterschiedlichen ideologischen und ästhetischen Standpunkte bei der Beantwortung der Frage, ob Bharati diese bedeutende Stellung in der Tamilliteratur einnimmt, weil er Sänger der nationalen Unabhängigkeit und des sozialen Fortschrittes war und entsprechend der neuen Funktion und des neuen Inhaltes die Sprache und Form der Dichtung bereicherte und erneuerte oder aber weil er als religiöser Mystiker in einem Teil seiner Werke die jahrhunderte alte Tradition religiöser Dichtung fortsetzte, bestimmte traditionelle Dichtarten benutzte und die traditionellen prosodischen und grammatischen Regeln genau befolgte.

Wie in den vorangegangenen Ausführungen im einzelnen nachzuweisen versucht wurde, sind in Bharatis Werk beide Seiten vorhanden. Bei der literaturhistorischen Einschätzung seiner Rolle muß aber vom wesentlichen Grundzug seines Werkes ausgegangen werden. Dieser besteht darin, daß er in einer Zeit der nationalen, sozialen und geistigen Wiedergeburt seines Volkes ideologisch in vorderster Reihe stand und sich seines gesellschaftlichen Auftrages als Dichter bewußt werdend die Grundproblematik seines Landes in die Literatur einführte[35] und zu ihrer künstlerischen Bewältigung eine neue Literatursprache entwickelte sowie die Ausdrucksmöglichkeiten der Tamilpoesie bereicherte. Dagegen ist der zweite Zug in seiner Dichtung, die Fortsetzung der religiösen Thematik, die Wahl und Behandlung bestimmter Stoffe nach alten Vorbildern, die Übernahme traditioneller Dichtformen, Metren, Vergleiche sowie alter grammatischer Formen und Wörter, auf den Einfluß des späten Mittelalters zurückzuführen. Diese Seite, bedingt durch die unmittelbare Zwischenstellung des Dichters zwischen Mittelalter und Neuzeit, konnte keinesfalls zur literaturhistorischen Leistung Bharatis beitragen.

Das zweite Kriterium für die Bewertung dieser Leistung ist der befruchtende Einfluß, den sein Werk sowohl auf die Weiterentwicklung der Tamilliteratur ausübte und noch ausübt als auch die Rolle, die es im Leben seiner Nation spielte und noch spielt. Infolge der sozialökonomischen und ideologischen Rückständigkeit Tamilnads gingen Bharatis Ideen und literarische Bestrebungen nicht mit Notwendigkeit aus den gesellschaftlichen Verhältnissen seines Landes hervor, sondern wurden nur möglich, da er sich auf progressive Entwicklungen Nordindiens bzw. anderer Länder orientierte. Dieser Umstand bewirkte einerseits, daß er zu Lebzeiten allein stand und bei seinen Zeitgenossen auf Unverständnis oder gar Ablehnung stieß.[36] Das führte aber andererseits dazu, daß sein Werk so zukunftsweisend war, daß es im Laufe der Jahre in Tamilnad an Bedeutung gewonnen hat und noch heute äußerst aktuell ist. Unter dem Einfluß seines Vorbildes wandten sich Ende der zwanziger, zu Beginn der dreißiger Jahre die sogenannten Renaissance-Dichter der gesellschaftlichen Problematik zu, obgleich ihre Ideen auf Grund ihrer kleinbürgerlich-gandhistischen Weltanschauung bei weitem nicht so radikal wie Bharatis waren, und setzten seine Bemühungen um eine volkstümliche Literatursprache und dichterische Formen fort. Daneben waren es besonders Bharatidasan, ein Schüler und Verehrer Bharatis, Putumaippittan, Chidambara Raghunatan, die das literarische Vermächtnis Bharatis fortführten und damit wesentlich zur Herausbildung einer realistischen Literatur beitrugen.[37]

Dichter und Schriftsteller Tamilnads knüpfen auch heute bei der Weiterentwicklung der Tamilliteratur in Inhalt und Form an progressive Tendenzen im Schaffen Bharatis an und setzen diese fort.[38] So stützen sie sich beispielsweise bei der Forderung nach einer lebens- und volksverbundenen Literatur, im Kampf gegen Formalismus, in Fragen der schöpferischen Verarbeitung der Literaturtradition sowie des Volksschaffens, der Bereicherung der stilistischen Mittel, besonders der Sprache, auf Bharatis dichterisches Werk und seine diesbezüglichen theoretischen Erkenntnisse.

Da Bharati in seiner Dichtung nicht als Registrator der indischen Abhängigkeit und der sozialen Rückständigkeit fungierte, sondern als Sänger der nationalen Freiheit und sozialen Gerechtigkeit auftrat, da er in seiner Zeit wurzelnd infolge seiner geistigen Orientierung auf progressive Bewegungen in der Welt schöpferisch-visionär die Zukunft voraussah, sind seine Ideen und Forderungen noch heute für sein Land aktuell. So wurden seine nationalen Lieder in den dreißiger und vierziger Jahren zu Marschgesängen der nationalen Befreiungsbewegung und hatten einen entscheidenden Anteil an der Aktivierung der Tamilen zum Kampf für die Unabhängigkeit Indiens.[39]

Nach der Erringung der Unabhängigkeit hat Bharatis Werk beträchtlich an Bedeutung gewonnen. Im Zusammenhang mit dem Erstarken des Nationalbewußtseins der Tamilen besonders in den letzten beiden Jahrzehnten begannen sich die Tamilen verstärkt auf Bharati zu besinnen und sein Werk zu würdigen. Das Vermächtnis seiner nationalen und sozialen Anschauungen wird im zunehmenden Maße zur Bewältigung der nationalen und sozialen Probleme des heutigen Tamilnads herangezogen. Welche Rolle Bharatis nationales Anliegen heute im Leben des südindischen Staates spielt, ist besonders anläßlich der kriegerischen Auseinandersetzungen mit China und Pakistan deutlich geworden. In dieser Situation wurde mit Hilfe der nationalen Gesänge des Dichters an das gesamtindische Nationalbewußtsein, an die Einigkeit und Tapferkeit der Tamilen appelliert. Angesichts der starken Separationsbestrebungen in Tamilnad besonders in den letzten Jahren propagierten progressive Kräfte im Namen des Dichters ein einiges Indien.

In den heute im Land stattfindenden sozialen Kämpfen, sei es gegen die Kastendiskriminierung, sei es für die Gleichberechtigung der Frau oder sei es bei der Forderung nach der Errichtung einer klassenlosen Gesellschaftsordnung, werden Bharatis Ideen von den progressiven Kräften als Banner erhoben.

Anmerkungen

1 Siehe H. Anton, Die ideologisch-künstlerische Entwicklung C. Subramanya Bharatis, Phil. Diss. Berlin 1967, S. 18-29.

2 Ebenda, S. 68-88.

3 Mayilai, Cīṉi. Vēṅkaṭacāmi: Pattoṉpatam̄ nūṟṟāṇṭil tamiḻ ilakkiyam, Ceṉṉai 1962, S. 66.

4 K.S. Ramaswami Sastri, A Primer of Tamil Literature, Madras 1953, S. 118. "What we see in the nineteenth century is a crop of Puranas and Stotras in the old styles."

5 T.P. Meenakshisundaran, Tamil Literature, in: Contemporary Indian Literature, Delhi 1957, S. 249.

6 A.S. Raghavan, Introduction, in: The Voice of a Poet, Calcutta 1951, S. VI. "He is the father of the present era in Tamil ... He rescued Tamil literature from the stagnation of the Matalayams (Klöster-H.A.) and the petty courts of zamindars and brought it into the main current of national life."

7 Hephzibah Jesudasan, The Song of the Cuckoo and other Poems, Trivandrum 1950, S. 70. Die Verfasserin vertritt sogar folgende Meinung: "The time is now come to judge the excellence of his poetry, apart from his patriotism. We must admit, the tide of politics

landed him suddenly on fame, but he was a poet born ... But if he had sung for the submission of his country to the then existing authority, he would still have been a wonderful lyrist."

8 J.W. von Goethe, Litterarischer Sansculottismus, in: Deutsche National-Litteratur, Hrsg. von J. Kürschner, Bd. 112, Stuttgart o.J., S. 13, 14.

9 R.C. Majumdar, History of the Freedom Movement in India, Vol. II. Calcutta 1963, S. 51, 148.

10 Makākavi Pāratiyār kaṭṭuraikaḷ, Maturai 1962. Kalaikaḷ, S. 57.
"In einem Land, das das Gedenken an die Großen der Vergangenheit nicht mit Verehrung pflegt, können keine neuen Großen geboren werden. Erscheinen doch ausnahmsweise einige, so erhalten sie nicht die gebührende Achtung.
Ein Volk, bei dem es nicht Brauch ist, die Gewaltigen der alten Zeit zu bewundern, die Größe ihres Werkes der Welt bekanntzumachen und ihnen so weit wie möglich nachzueifern, auf welche Weise wird es die neuen Gewaltigen verehren?"

11 Makākavi Pāratiyār kavitaikaḷ, Maturai 1962. S. 51/52, "Tamil cāti".

12 C. Subrahmanya Bharati, Essays and other Prose Fragments, Madras 1937, S. 58.

13 Makākavi Pāratiyār kaṭṭuraikaḷ, Maturai 1962, Kalaikaḷ, S. 71.

14 Ebd., S. 71.

15 Bharati war von 1906-08 einer der führenden Extremisten in Madras.

16 Seit 1904 arbeitete er als Hilfsredakteur am nationalgesinnten, gemäßigten Swadesamitran, ab März 1906 gab er die extremistische Wochenzeitschrift Indiya heraus.

17 Bharati wurde in Pondicherry ständig von Spitzeln und Geheimpolizei überwacht. Die britische Kolonialregierung suchte einen Vorwand, um die französische Regierung zu veranlassen, Bharati und andere indische Patrioten aus Pondicherry auszuweisen.

18 T.P. Meenakshisundaran, Tamil Literature, a.a.O., S. 238/239. Prof. Meenakshisundaran kommt zu der Feststellung, daß "he sings of patriotism as the sincere worship of the great universal Power or Shakti or the Absolute ... Patriotism becomes there a religious duty and the freedom movement itself becomes a dance of the Eternal."

19 Durch die verschärften Pressegesetze von 1910 wurde die Einfuhr von Bharatis Indiya nach Britisch-Indien verboten. Unter dem Verdacht, an der Ermordung des Kollektors Ashe 1911 beteiligt gewesen zu sein, wurden seine Werke verboten.

20 Pārati nūlkaḷ, 4-ām pakuti, Tamilnāṭu aracāṅkam, 1963, S. 246/247. "Wir wollen hier die gegenwärtige Lage der schönen Künste in Tamilnad untersuchen ... Was über Tamilnad zu sagen ist, trifft auch im Allgemeinen auf die anderen Gebiete Indiens zu. Wenn auch in Bengalen und Maharashtra von den oben erwähnten Künsten einige langsam Knospen treiben, so liegen sie in allen anderen Teilen Indiens ohne Leben. Nehmen wir jetzt Tamilnad als Beispiel. Welche Dichter gibt es hier gegenwärtig, die Kamban gleichkämen?"

21 Makākavi Pāratiyār kavitaikaḷ, Maturai 1962, S. 198.

22 Zitiert nach P. Mahadevan, Subramania Bharati-Patriot and Poet. A Memoir, Madras 1957, S. 160.

23 Pārati nūlkaḷ, 4-ām pakuti, a.a.O., S. 390-392, Cittakkaṭal.

24 Übersetzung: The Voice of a Poet, Calcutta 1965, 2nd Edit, S. 20.

25 Rā. Kanakaliṅkam, En Kurunātar Pāratiyār, Cennai 1947, S. 88.

26 Makākavi Pāratiyār kaṭṭuraikaḷ, a.a.O., Tattuvam, S. 44.

27 T.P. Meenakshisundaram, Indian Heritage and Bharathi, in: Essays on Bharati, Calcutta 1962, S. 47. "Bharati is hailed as a revolutionary poet. He is such not only in singing of the social, political and economic revolution but also in changing the idioms of Tamil poetry. He has utilised the rhythm of the colloquial speech of the Tamilians."

28 Makākavi Pāratiyār kaṭṭuraikaḷ, a.a.O., Kalaikaḷ, S. 51/52.
An den neuen Prosastil stellte er folgende Forderungen: "Wir müssen uns jetzt bemühen, unsere Prosa klarer zu schreiben als in irgendeiner Sprache der Welt. Es ist meine

Ansicht, daß es das Höchste ist, das Geschriebene, so weit wie möglich, dem Gesprochenen anzugleichen. Worüber man auch immer schreibt, ob man eine Erzählung oder eine Diskussion, ein wissenschaftliches Buch, einen Zeitungsartikel oder etwas anderes schreibt, so ist es gut, die Worte wie in der gesprochenen Sprache zu fügen ... Der Prosastil soll die vier Eigenschaften, die man der Poesie Kambans nachsagt, aufweisen: Klarheit (Teḷivu), Glanz, Ausstrahlung (oḷi), angenehm, erfreulich (Taṇmai), Regelmäßigkeit (o͟lukkam)."[32]

29 P.N. Appuswami, Introduction, in: The Plough and the Stars, London 1963, "Rooted in tradition, he used the old, simple forms of folk and classical art to new purposes and new effects."

30 Cuki Cuppiramaṇiyan͟, Putumai p pulavan͟ Pārati, Cen͟n͟ai 1965. Der Autor, selbst Dichter, kommt zu folgender Feststellung über die Verwendung traditioneller Metren zum Zwecke einer besseren Rezeption durch die breiten Massen:
"Sobald sie (die Massen - H.A.) die Metren, die sie seit Generationen gehört haben, und den neuen Klang der Worte vernehmen, beginnen sie sich und ihre Lage zu erkennen."

31 Makākavi Pāratiyār kaṭṭuraikaḷ, a.a.O., Camūkam, S. 130/132. In diesem Artikel lobte Bharati die reimlose Lyrik W. Whitmans und äußerte seine Erkenntnis, daß der freie Vers die Ausdrucksmöglichkeiten der Lyrik beträchtlich erhöht.

32 Pārati nūlkaḷ, 4-ām pakuti, a.a.O., 249.

33 Tiru Cāmi, Citamparan͟ār: Ilakkiyam en͟rāl en͟n͟a? Cen͟n͟ai 1963, S. 208.

33a Ebenda.

34 S. T.P. Meenakshisundaram, The Rhythm of the Common Speech-Its Glorification By Bharati, by: Bharati Jayanthi Souvenir, Bharathi Tamil Sangham, Calcutta 1963, S. 91.

35 W.I. Lenin, Über Kultur und Kunst, Berlin 1960, S. 98. Vergleiche Lenins Einschätzung über Tolstoi, wo er schreibt: "Haben wir es nun mit einem wirklich großen Künstler zu tun, so mußte er wenigstens einige wesentliche Seiten der Revolution in seinen Werken widerspiegeln."

36 C. Viswanathan, Bharati and His Works, Madras 1929, S. ii. "He had to suffer the common lot of the brave and ardent creative spirits that, being born in a period of national awakening, do not find their countrymen ready to realise the full import of the message they have to deliver."

37 S. Ci. Kan͟akacapāpati, Pārati val͟ikkavitaiyum putukavitaiyum, El͟uttu, Mai 1966, S. 105-109.

38 S. Mā. Pā. Kurucāmi, Putu k kavitai, Tāmarai, Okt. 1966, S. 30-39.

39 Rā. A. Patmanāpan͟: Cittira Pārati, Cen͟n͟ai 1957, S. 144. "Es ist nicht möglich, das Wunder erschöpfend zu schildern, das Bharatis Mantra-gleiche Verse in Tamilnad während der Salz-Satyagraha-Bewegung bewirkt haben ... Bharatis Lieder haben die ohnmächtig daniederliegenden Massen aufgeweckt ... und zahllose Menschen inspiriert, sich für ihr Land zu opfern. Tamilnad hat mit eigenen Augen gesehen, wie die Dichtung ein neues Menschengeschlecht formen kann."

Summary

C. Subramanya Bharati's Contribution to the Development of Modern Tamil Literature

Compared with Bengal Tamilnad was backward in its socio-economic and ideological development. For this reason the process of development of modern literature began only at the beginning of this century in connection with the first upsurge of the national liberation

movement. Bharati became the founder of modern Tamil literature, since he stood in the front ranks in this historically important situation, in his people's struggle for a national, social and intellectual re-birth and, growing aware of his social task as a poet, overcame the gulf between literature and the life of the people which had taken place over the last centuries. In accordance with his literary aim of creating a literature which could be understood by the masses and could encourage the national and social aspirations of his country, he brought the basic problems of India and of his epoch into Tamil poetry and prose. He developed a modern literary language, in accordance with the new function and content of literature, which is characterised by clarity, simplicity and ease of understanding and which derives to the greatest possible extent from the spoken language. Since in the renewal of literature he had little or no immediate precedents upon which to rely, he sought fruitful inspiration for the aesthetic mastery of new themes in the old and early medieval Tamil poets, in the folk poetry of the later Middle Ages and in popular literature. In addition to this basic feature in his poetic work there are signs in some of his writings of the influence of medieval formalism in content and form, the result of the poet's position immediately between the Middle Ages and modern times.

Irene Zahra

Die Evolution der ästhetischen Ideale und philosophischen Anschauungen des zeitgenössischen Hindīlyrikers Sumitrānandan Pant in der Zeit von 1918 bis 1934

(Ein Beitrag zur Diskussion über den Chāyāvād in der indischen Literatur des 20. Jahrhunderts)

Die Diskussion um die Klärung des Begriffes Chāyāvād[1] ist nicht neu. In der indischen Literaturkritik läßt sie sich bis in die ersten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts zurückverfolgen. In der europäischen Literaturwissenschaft begann sie Anfang der sechziger Jahre mit den Veröffentlichungen der sowjetischen Indologen V.I. Balin Sumitrānandan Pant - Romantiker und Realist[2], E.P. Čelyšev Einige Probleme der Periodisierung der Geschichte der Hindīliteratur[3] und N.A. Višnevskaja Der Chāyāvād - eine neue poetische Richtung in der Hindīliteratur[4].

Die komparatistische Erforschung gerade dieser Periode in der indischen Literatur stellt die Literaturwissenschaft vor keine leichte Aufgabe, nicht nur wegen des im 20. Jahrhundert zeitlich ungleichen Ablaufs des Chāyāvād innerhalb der einzelnen Nationalliteraturen Indiens[5] und ihrer entsprechend unterschiedlichen ideologisch-ästhetischen Programme, sondern ebenso wegen der Schwierigkeit, den vielseitig auslegbaren Chāyāvādbegriff auf eine möglichst einheitliche und für die vergleichende Literaturwissenschaft verwendbare Formel zu bringen. Besonders erschwerend wirkt sich dabei der Umstand aus, daß die Romantik, mit der der Chāyāvād vergleichbar ist und in der Regel auch verglichen wird, nach wie vor ein umstrittener Terminus ist und in den verschiedenen Nationalliteraturen Europas eine durchaus unterschiedliche Ausprägung und Interpretation erfahren hat.

Während in der deutschen Literaturgeschichte das Werk jener großen Gestalten der deutschen Nationalliteratur - Goethe und Schiller - bewußt aus dem Schaffen ihrer Zeitgenossen ausgeklammert und als deutsche Klassik bezeichnet wird, die Romantik hingegen als eine Gegenströmung zur Klassik, als erste Krisenerscheinung in der Literatur der bürgerlichen Emanzipationsbewegung in Deutschland, ja als Zurücknahme der gesamten Aufklärungsbewegung aufgefaßt wird[6] und ihre rückwärtsgewandten, religiös-mystischen Tendenzen in den Vordergrund gerückt werden, findet der Romantikbegriff in der Literaturgeschichte anderer europäischer Länder eine viel umfassendere Interpretation. In England zum Beispiel versteht man unter Romantik sowohl die Dichtung der "Seeschule", Wordsworth und Coleridge, als auch der Kritiker und Rebellen, Shelley und Byron. Gleiches gilt für die osteuropäischen Länder. Die sowjetische Geschichte der russischen Literatur[7] schätzt die Romantik als Ausdruck eines antifeudalen, bürgerlich-demokratischen Emanzipationsstrebens ein und unterscheidet zwischen zwei Haupttypen der Romantik, der reaktionären und der progressiven beziehungsweise einem Vorschlag Maxim Gorkis folgend, zwischen der aktiven und der passiven Romantik, wobei die Klassiker der russischen Literatur, Puschkin und Lermontow, zu den bedeutendsten Vertretern der progressiven Romantik gezählt werden. In diesem Sinne werden auch Goethe und Schiller, von denen Puschkin und seine Zeitgenossen wesentliche Anregungen für ihr eigenes Schaffen empfangen haben, als Romantiker bezeichnet.

In der bisher veröffentlichten Literatur zur Klärung des Begriffes Chāyāvād stehen sich, abgesehen von zahlreichen Detailfragen, im wesentlichen drei Meinungen gegenüber:

1. Der Chāyāvād ist keine eigenständige Erscheinung der indischen Literatur. Er ist unter dem Einfluß der englischen Romantik entstanden und stellt eine Nachahmung derselben dar.[8]
2. Der Chāyāvād ist eine spezifisch indische Literaturströmung, die mit der Romantik nicht verglichen werden kann.[9]
3. Der Chāyāvād ist eine indische Literaturströmung, die viele wesentliche Gemeinsamkeiten mit der Romantik aufweist.[10]

Auf Grund unserer eigenen Forschungsergebnisse halten wir dafür, den Chāyāvād als eine philosophisch-literarische Bewegung zu bezeichnen, die in ihrer literatur- und ideengeschichtlichen Bedeutung das indische Analogon zur Romantik in Europa darstellt. Allerdings darf dabei der Romantikbegriff nicht in dem engen und einseitigen Sinne gefaßt werden, wie er in der deutschen Literaturgeschichte verstanden wird.

Innerhalb des Chāyāvād gab es zwei Hauptströmungen: eine vorwärtsgerichtete, revolutionär-romantische und eine rückwärtsgewandte, mystisch-romantische. Letztere wird oft als Rahasyavād (Mystizismus) bezeichnet. Der Chāyāvād begann als eine "literarische Revolution", die Inhalt, Form und Sprache gleichermaßen erfaßte, und hat, will man deutsche Vergleichsmaßstäbe anlegen, Entwicklungsstadien durchlaufen, die Elemente des Sturm und Drang ebenso enthalten wie der Klassik und der Romantik.

Hans Koch widmet der Romantik in seinem Buch Marxismus und Ästhetik einen Abschnitt, den er "Kapitalistischer Fortschritt und romantische Reaktion" nennt. Er arbeitet dabei vor allem die reaktionären Seiten der deutschen Romantik heraus, ohne die revolutionäre Seite dieser Bewegung zu übersehen. Dabei kommt er zu folgender beachtenswerter Einschätzung, die für den Chāyāvād gleichermaßen zutrifft: "Die vielgeschichtige Klassengrundlage der Romantik schloß nicht nur eine reaktionäre Stellung zu den kapitalistischen Widersprüchen ein, sondern auch demokratische Möglichkeiten, ja ein revolutionär-romantisches Hinausgreifen über die bürgerliche Wirklichkeit, wenn sich dieses revolutionäre Hinausgreifen auch oft genug in mythologisierenden Formen vollzog!"[11]

Die literarisch-philosophische Bewegung des Chāyāvād - die keineswegs auf die Literatur beschränkt geblieben ist! - setzte in Indien zu einer Zeit ein, da die als Klasse zur Herrschaft strebende Bourgeoisie, gestützt auf die neuen Erkenntnisse der Naturwissenschaft und den Rationalismus (buddhivād) die ersten entscheidenden Auseinandersetzungen mit der historisch überholten Feudalordnung und die sie stützende scholastisch-orthodoxe Brahmanenideologie bereits ausgetragen hatte. Vorangegangen waren eine Reformationszeit (sudhār-yug) und eine Periode der Aufklärung (jāgrti)[12], in der auch die Ideen der europäischen Aufklärung in Indien Verbreitung gefunden hatten. Der Chāyāvād ist Ausdruck einer neuen, komplizierteren Stufe im Emanzipationskampf des nationalgesinnten indischen Bürgertums und eng mit der antikolonialistischen nationalen Befreiungsbewegung verbunden.

Anfang des 20. Jahrhunderts und insbesondere nach dem ersten Weltkrieg hatte die Herausbildung kapitalistischer Verhältnisse in Indien eine Stufe der Entwicklung erreicht, wo die ganze Kultur- und Menschenfeindlichkeit des Kapitalismus in ihren typischen Erscheinungsformen offen zutage trat. Die Widersprüche der kapitalistischen Entwicklung traten in Indien durch die doppelte und dreifache Ausbeutung im Kolonialismus besonders kraß hervor. Das hatte zur Folge, daß sich die Bewegung des Chāyāvād nicht nur gegen die Überreste feudalistischer Denk- und Lebensformen richtete, sondern gleichzeitig als eine Art emotionaler Revolte gegen das einseitig rationalistische und vulgärmaterialistische Denken im Kapitalismus in Erscheinung trat. Die Vertreter des Chāyāvād empfanden bereits in diesem Stadium ganz richtig den antihumanen Charakter des Kapitalismus und seine persönlichkeitszerstörende Wirkung auf den Menschen. Daraus erklärt sich das gesteigerte Streben des Individuums nach Einheit und Harmonie mit der Natur, dem Weltall, der "Weltseele" und nach innerer Harmonie mit sich selbst, wie sie in der Lyrik dieser Zeit zum Ausdruck kommt.

Wie eingangs erwähnt, steht die Erforschung des Phänomens Chāyāvād in der europäischen Literaturwissenschaft erst in ihren Anfängen. Die Herausbildung und Entwicklung eigenständiger indischer Nationalliteraturen im 19. und 20. Jahrhundert ist noch nicht genügend erforscht und erlaubt noch keine wissenschaftlich begründete Gesamteinschätzung. Jeder Beitrag zu dieser Frage muß daher zwangsläufig auf eine Teilstudie beschränkt bleiben, die zwar zur Klärung des Gesamtkomplexes beitragen kann, für sich genommen jedoch noch keine befriedigende Lösung darstellt. Unter diesem Aspekt muß auch der vorliegende Beitrag betrachtet werden, der ausgehend von dem Grundsatz, daß das Problem Chāyāvād weder aus dem Gesichtswinkel einer einzelnen indischen Nationalliteratur noch ohne eine

historisch-konkrete Analyse seiner einzelnen nationalen Spezifizierungen gelöst werden kann, sich zur Aufgabe stellt, am Beispiel der Evolution der ästhetischen Ideale und philosophischen Anschauungen eines der bedeutendsten Repräsentanten des Chāyāvād in der Hindīliteratur, Sumitrānandan Pant, einige typische Wesensmerkmale dieser Strömung darzulegen.

Das ästhetische Ideal und der zugleich ausschließliche Gegenstand des Denkens und Fühlens des jungen Pant ist zunächst "Die schöne Natur", deren mannigfaltige Erscheinungsformen für ihn das Idealbild des Schönen (sundaram) verkörpern.[13] Es ist bezeichnend, daß die Darstellung des Schönen in den ersten Gedichten aus dem Jahre 1918 fast ausschließlich auf die Beschreibung der äußeren Schönheit der Natur beschränkt bleibt. Dieser Tatbestand verdient insofern Beachtung, als er beweist, daß sich der junge Pant in dieser Zeit trotz seiner bereits bestehenden Opposition gegen die ästhetischen Ideale der feudalhöfischen Rītikāl-Poesie[14] und die ebenfalls auf äußere Vollkommenheit gerichtete rationalistisch-klassizistische Kunstauffassung Mahāvīr Prasād Dvivedīs[15] noch nicht restlos von diesen zu lösen vermag. So spricht er sich zum Beispiel in dem Gedicht "Zauber" (Moh, Januar 1918) eindeutig gegen das vorherrschende ästhetische Ideal der Rītikāl-Poesie - die äußerlich schöne Frau - aus und stellt diesem sein Idealbild des Schönen - die schöne Natur - gegenüber. Doch das Bild, das er vom Schönen entwirft, ist letztlich das schöne Äußere der Natur. Auch hinsichtlich der Wortwahl, der verwendeten poetischen Bilder und Metren ist das angeführte Gedicht ein anschauliches Beispiel dafür, daß Pant am Anfang seines künstlerischen Schaffens den bestehenden Traditionen der indischen Poetik noch stark verhaftet ist.

Die bald danach einsetzende Verinnerlichung seiner Lyrik vollzieht sich anfangs unter dem merklichen Einfluß der Chāyāvād-Lyrik Rabindranath Tagores, insbesondere der Gedichte aus "Gītānjali"[16]. In dieser Zeit sind in einigen Gedichten Pants Stimmungen und Anschauungen enthalten, die den Einfluß des Rahasyayād verraten. In der Entwicklung seiner ästhetischen Ideale und philosophischen Anschauungen stellen sie jedoch keinen bestimmenden Faktor dar.

Ende des Jahres 1918 tritt die Darstellung der inneren Schönheit der Natur, ihrer "Seelen- und Gefühlsschönheit", gegenüber der Beschreibung ihrer äußeren Schönheit in den Vordergrund. Entscheidende Wesensmerkmale der inneren Schönheit sind nach des Dichters Anschauung "Mitgefühl" (karuṇā), "Reinheit" (pāvantā), "Feinheit" (sūkṣmatā), "Einfachheit" (sidhāpan) und "reines Licht" (śubhra jyoti), Eigenschaften, die sich für ihn als natürliche Qualitäten der Natur verstehen.[17]

Wie bereits aus den Gedichten dieser Zeit erkennbar ist, entwickeln sich die ästhetischen Anschauungen des Dichters auf der philosophischen Grundlage des Sarvcetanvād[18]: Jaṛ (Materie) = Cetanprāṇ (mit Bewußtsein begabtes Wesen). Diese Grundkonzeption findet in Pants Schaffen eine vielfältige literarische Widerspiegelung. Dabei ist einerseits die grundsätzlich gleichbleibende Anschauung des Dichters festzustellen, daß die Natur beseelt (sajīv) ist; andererseits wandeln und entwickeln sich seine philosophischen Anschauungen, sein Verhältnis zur Umwelt, in der Zeit von 1918 bis 1934 im Rahmen dieser Grundkonzeption ebenso wie seine ästhetischen Ideale:

In den ersten Jahren seines Schaffens (1918-1919) bleibt Pants Verhältnis zur Umwelt auf ein naives, unkritisches und betont emotionales Vertrauensverhältnis zur "schönen, vollkommenen Natur" beschränkt, das sich in zwei Ausdrucksformen niederschlägt:

1. als Liebesverhältnis zwischen dem Dichter und der Natur
2. als Mutter-Kind-Verhältnis[19].

Dieses harmonische und unbeschwerte Verhältnis zur Umwelt wird Mitte des Jahres 1919 plötzlich gestört. Das schöne, reine, lichte Bild der Natur, das der Dichter bis zu diesem Zeitpunkt nicht müde wird zu besingen und überschwenglich zu preisen, verändert sich mit einem Schlage. Aus den Gedichten geht hervor, daß "die Welt in eine tiefe Finsternis versunken" und "die schönen Träume zerbrochen" sind.[20]

Die um diese Zeit einsetzende Wandlung in den ästhetischen Idealen des Dichters steht offensichtlich in einer engen Beziehung zu der vorausgegangenen Veränderung seiner Um-

weltbedingungen sowie den sozialen und politischen Verhältnissen seines Heimatlandes. Die Schönheitsideale des jungen Pant, die sich bis Ende 1918 vornehmlich unter den natürlichen Bedingungen der schönen Bergwelt von Kausani und Almora und in der relativen Abgeschlossenheit eines behüteten Familienlebens herausgebildet hatten, fanden in der sozialen Wirklichkeit, die Pant während seines Studiums in Benares und Allahabad kennenlernte, keine Entsprechung. Sie mußten sich als Illusionen erweisen und seine Träume zerbrechen. Beschleunigt wurde dieser Erkenntnisprozeß zweifellos durch das Blutbad von Amritsar im April 1919 und die nachfolgend verstärkt einsetzenden Unterdrückungsmaßnahmen der britischen Kolonialregierung, die alle hochgespannten Hoffnungen des indischen Bürgertums auf nationale Unabhängigkeit und individuelle Freiheit endgültig zerstörten.

Die Reaktion des Dichters auf den Zusammenbruch seiner bisherigen Schönheitsideale ist das Gefühl einer großen Enttäuschung und des grenzenlosen Schmerzes. Die ihn umgebende Welt betrachtet er jetzt nicht mehr durch das Prisma der Schönheit (saundarya[a]), sondern des Leides (vednā). Das gilt insbesondere für den Zyklus "Granthi" (Jan. 1920), der den bezeichnenden Titel "Illusionen" trägt und in der Form eines lyrisch-dramatischen Monologs geschrieben ist. Dem Zyklus liegt als Fabel die Geschichte einer unglücklichen Liebe zugrunde. Ein junger Inder lernt unter sehr romantischen Bedingungen inmitten der erwachenden Natur ein junges Mädchen kennen, das ganz seinem Schönheitsideal entspricht. Beide verlieben sich ineinander. Doch das Mädchen wird nach indischer Tradition mit dem von ihren Eltern erwählten Mann verheiratet, der Traum von einer freien, glücklichen Liebesverbindung wird durch die gefühllose Konvention zerstört.

Der Held der Dichtung findet kein Wort des Aufbegehrens gegen die veraltete, inhumane Konvention. Er empfindet nur den Schmerz über den Verlust der Geliebten und flieht in die Natur:

Fluß! Komm, vereinige dich mit dem Ozean!
Wind! Umarme du den Himmel!
Mond! Küsse die Lippen der Wellen!
Sterne! Singt, stimmt an die Windharfe!
Und doch, mein Herz, bist du unsagbar elend.
Steh auf und laß dich im einsamen Walde nieder,
Im Strom der Tränen laß
Deine verkaufte, verlorene Zukünftige versinken wie das Auge![21]

Mit dieser Reaktion auf die unbefriedigende, traditionsgebundene soziale Wirklichkeit verhält sich der lyrische Held der Dichtung "Illusionen" ausgesprochen romantisch.

In der Natur, die dem Dichter noch vor kurzem als die Verkörperung der Schönheit und Vollkommenheit erschien, sieht er jetzt die Verkörperung des gleichen Gefühls, das ihn beseelt: vednā.

Das ganze Weltall ist Leid!
Es ist im Tautropfen, im Grashalm, im Stein, in der Welle,
In den Sternen und im Firmament ist Leid!
Leid! Wie riesig ist diese Gestalt!
Es ist des dunklen Herzens Kerzenflamme!
Der letzte Blick der Schönheit! und höchste Zeit
Der Welt, der Rand des Horizonts![22]

Eine natürliche Folge dieses Entwicklungsprozesses, dem zufolge die Natur ihre Bedeutung als in sich vollkommener Träger idealer Eigenschaften verloren hat, ist, daß die Natur in "Illusionen" nicht mehr als die zentrale Gestalt der Dichtung in Erscheinung tritt, nicht mehr als Mutter und Geliebte angesprochen wird, sondern nur noch den poetischen Hintergrund bildet für die Gestaltung einer menschlichen Beziehung. Zwar wird die Natur weiterhin als beseelt, als mit menschlichen Eigenschaften und Gefühlen begabt dargestellt - das heißt, der Sarvcetanvād bildet nach wie vor die philosophische Grundlage der Dichtung -, doch die Natur besitzt für den Dichter nicht mehr jene innere und äußere Vollkommenheit, die sie ihm als ästhetisches Ideal erscheinen lassen könnte. Sie erscheint ihm

jetzt unvollkommen, als schmerzerfüllte, leidende Natur, und das Gesetz, das in ihr waltet, ist mitleidlos und die Ursache allen Leides.

Als Träger jener idealen Eigenschaften, die Pant noch vor kurzem in der Natur verkörpert sah, tritt beginnend mit "Illusionen" ein junges Mädchen auf. Ihre Tugenden sind "Einfalt des Gemüts", "Reinheit und Zartheit des Herzens", "Mitgefühl und Güte", "Schamhaftigkeit und Arglosigkeit". Pant schildert im Grunde genommen alle jenen Tugenden, die das gesellschaftliche Ideal seiner Zeit einem jungen Mädchen an idealen Eigenschaften vorschrieb.

Mit der Fabel der Liebestragödie "Illusionen", der Verheiratung des geliebten Mädchens durch die Eltern, greift der Dichter ein Thema auf, das für die junge Generation der zwanziger Jahre - und selbst später! - ein brennendes soziales Problem darstellt. Das gleiche gilt für den Zyklus "Seufzer" (Ucchvās, September 1921), in dessen Mittelpunkt ebenso wie in "Illusionen" jenes neue gesellschaftliche Ideal steht, das sich zu dieser Zeit in der indischen Gesellschaft herauszubilden beginnt: "Die freie Liebe" (svacchand prem), das heißt das Recht des Individuums auf freie Partnerwahl im Gegensatz zu der von den Eltern arrangierten Ehe. Doch dieses freiheitliche Ideal existiert Anfang der zwanziger Jahre nur als Wunschtraum in den Köpfen einiger progressiver Vertreter des Bürgertums. In der indischen Wirklichkeit zerbricht es an der Macht der sozialen Konventionen.

Die auf gegenseitiger Neigung beruhende reine Liebesverbindung, "der Gleichklang der Seelen", wird von Pant als Ideal aufgestellt, und er läßt es ebenso wie in der sozialen Wirklichkeit an der Macht der Konventionen zerbrechen. Das individuelle Leid, das der Liebende dabei empfindet, identifiziert der Dichter in typischer Chāyāvād-Manier mit dem Leid der ganzen Welt und verleiht ihm so universalen Charakter. In diesem Zusammenhang taucht in Pants Lyrik der Begriff "Weltschmerz" (viśv^{a}-vednā) auf.

Noch deutlicher als alle vorangegangenen Dichtungen läßt der Zyklus "Tränen" (Ā̃sū, Dezember 1921) erkennen, daß die Natur ihre Funktion als ästhetisches Ideal eingebüßt hat und zum künstlerischen Mittel geworden ist: zum Mittel des Ausdrucks für ein neues Gefühl, "Das universale Leid", das Mensch und Natur gleichermaßen beherrscht, und zum Mittel der Darstellung eines neuen Trägers ästhetischer Eigenschaften: der Frau.

"Die schöne Frau", die in Pants Dichtungen zunächst als reines, unschuldiges junges Mädchen auftritt, verkörpert für ihn ein ganz bestimmtes Ideal - ein Ideal, das dem romantischen Geschmack seiner Zeit entspricht. Es ist daher kein realistisches Bild, das der Dichter von der Frau zeichnet. Die Frau erscheint in seinen Werken als eine unkörperliche, aus der dichterischen Phantasie gewebte Gestalt, als "Seelen- und Gefühlsschönheit". So schreibt er zum Beispiel im Mai 1922 in dem Gedicht "Die Gestalt der Frau" (Nārī rūp):

Du bist die Sehnsucht, die Träne, das Lachen,
Der Seufzer des Herzens der Welt.
    Du bist das Ende der Wünsche,
    Der Abglanz des Himmels.
Mein Herz ist aufgegangen im Dienst an dir:
    Göttin! Mutter! Gefährtin! Seele![23]

In diesem Zusammenhang ist ein Vergleich aufschlußreich. Im Januar 1918 hatte sich Pant mit dem Gedicht "Zauber" eindeutig gegen das ästhetische Ideal der Rītikāl-Poesie - die schöne Frau - ausgesprochen und ihm sein Idealbild des Schönen - die schöne Natur - gegenübergestellt. Als Schönheitsattribute der Frau hatte er, dem Kunstgeschmack der Rītikāl-Poesie entsprechend, das Netz des Haares, das Spiel der Augenbrauen, den betörenden Klang der Stimme, den Rausch der Nektarlippen angeführt, das heißt lauter Attribute, die die Frau als Objekt der Sinnenlust kennzeichnen.

In dem Gedicht "Nārī rūp" bekennt sich Pant im Gegensatz zu seinem früheren ästhetischen Ideal - die schöne Natur - zum ästhetischen Ideal - die schöne Frau -, eine Entwicklung, die viele indische Literaturwissenschaftler[24] zu jener Zeit als einen Rückfall in die erotische Poesie des Rītikāl interpretierten.

Nichts ist jedoch irriger als eine Schlußfolgerung dieser Art, denn sie läßt den entschei-

denden, qualitativen Unterschied zwischen dem ästhetischen Ideal des Chāyāvād und dem ästhetischen Ideal des Rītikāl außer acht. Sie übersieht, daß sich in der "schönen Frau" des Chāyāvād und der "schönen Frau" des Rītikāl die gesellschaftlichen Ideale zweier verschiedener sozialökonomischer Formationen, des verfallenden Feudalismus beziehungsweise des aufblühenden Kapitalismus, widerspiegeln. Die "schöne Frau" in der Lyrik Sumitrānandan Pants ist nicht die Liebesgespielin des feudalen Aristokraten, das Objekt der Sinnenlust, sie ist vielmehr die Gefährtin des bürgerlichen Individuums, die "Seele" (prāṇ) seiner emotionalen Welt. Diese Metamorphose der Frauengestalt in der Chāyāvādliteratur ist ein Ergebnis des geistigen Emanzipationsprozesses des indischen Bürgertums, der sich unter anderem in einer neuen Einstellung zur Frau und zur Liebe äußert.

Ein weiterer Umstand verdient in diesem Zusammenhang Beachtung. Der im Schoße der kapitalistischen Gesellschaftsordnung beginnende Emanzipationsprozeß der Frau, die Lockerung feudaler Fesseln und Tabus in den gegenseitigen Beziehungen der Geschlechter, konnte - obwohl vom progressiven Teil des indischen Bürgertums bereits geistig vorweggenommen - in der Hindīliteratur Anfang der zwanziger Jahre noch keinen adäquaten, "unverblümten" Ausdruck finden.

Dr. Nagendra, der in seinem Werk über die Hauptströmungen der modernen Hindīpoesie diesem Phänomen besondere Beachtung schenkt, kommt zu der auch nach unserer Meinung völlig richtigen Schlußfolgerung, daß der "moralische Terror" der öffentlichen Meinung den Dichter gewissermaßen zwang, "zwischen sich und die Frau eine Art verhüllenden Seidenschleier zu spannen". Da Liebesgefühle unter dem Druck der Verhältnisse nicht frei zum Ausdruck gebracht werden konnten, flüchtete man sich in die "versteckte Form". Und diese versteckte Form war "die unkörperliche Schönheit der Frau beziehungsweise die übersinnliche Liebe".[25]

Die Verherrlichung der übersinnlichen, unkörperlichen Schönheit, der "Seelenschönheit" der Frau, ist keine vereinzelt dastehende Besonderheit der Pantschen Lyrik, sondern im Gegenteil symptomatisch für die Chāyāvādlyrik und erklärt sich aus den konkreten sozialen Verhältnissen jener Zeit.

Mitte der zwanziger Jahre erreicht die allmähliche Evolution der philosophischen Anschauungen Sumirānandan Pants, wie sie sich seit Ende 1919 am Wandel seiner ästhetischen Ideale verfolgen läßt, jene Stufe der Entwicklung, wo sie in eine neue Qualität (Erkenntnis) umschlägt. Poetischer Ausdruck dieser neuen Qualität ist der große weltanschauliche Zyklus "Die Veränderung" (Parivartan, April 1924), in dem der Dichter sein neues Weltbild gestaltet. Rückblickend auf die indische Antike, jenes angeblich vollkommene, "goldene" Zeitalter der berühmten Veden, und die "glorreiche" Zeit des Mahābhārata, zieht der Dichter die ganze "ewige" Pracht und Herrlichkeit dieser Zeiten in Zweifel und stellt ihnen die Wahrheit des Lebens, die Veränderlichkeit alles Bestehenden, gegenüber.

Wie aus der Dichtung deutlich erkennbar, hat Pants Weltbild seit 1918 eine wesentliche Weiterentwicklung erfahren. Der Dichter betrachtet die Welt nicht mehr als etwas Fertiges, Vollkommenes, als "ewig vollkommene schöne Natur" (1918/19), auch nicht mehr unter dem einseitigen Aspekt von Vednā, der schmerzlichen Vergänglichkeit von Liebesfreud und -glück (1920/23), sondern als etwas allseitig Gewordenes und Werdendes, sich ständig Veränderndes und Neues Schaffendes. Für ihn ist jetzt ALLES Entwicklung und Prozeß, so wie die Natur infolge ihres polaren Charakters Entwicklung und Prozeß ist. Die einzige ewige Wahrheit, die Pant in seinem jetzigen Entwicklungsstadium anerkennt, ist die unveränderliche Veränderung allen Seins.

Dieser Tatbestand verdient Beachtung, denn er beweist, daß in Pants poetischem Denken der Entwicklungsgedanke Fuß gefaßt hat, der ihn in die vorderste Reihe jener progressiven Kräfte stellt, die Indiens geistig-kulturelle Entwicklung jener Zeit bestimmen und vorantreiben. Seine Anschauungen sind im Grunde genommen nichts anderes als die Anschauungen der jungen aufstrebenden indischen Nationalbourgeoisie, die sich die neuen naturwissenschaftlichen und philosophischen Erkenntnisse von der dialektischen Entwicklung allen Seins zu eigen gemacht hat und mit der Forderung nach Veränderung der bestehenden sozialen



Varāha Sculpture from the Hānsī Fort

und politischen Zustände im Lande verbindet. Ihre Anschauungen sind in der Regel promaterialistisch und - mit Rücksicht auf die öffentliche Meinung noch verschämt - atheistisch.[26]

Anfang der dreißiger Jahre finden Pants neugewonnene philosophische Anschauungen einen neuen poetischen Ausdruck. Ein neues ästhetisches Ideal taucht in seiner Lyrik auf: der Mensch (mānav), und zwar "der Mensch als höchstes und schönstes Produkt des gesamten dialektischen Entwicklungsprozesses der Natur".

"Der schöne Mensch" stellt zweifellos eine Umkehrung der Jugendideale des Dichters dar. Vom Standpunkt seiner Naturphilosophie jedoch ordnet er sich organisch in die bisherige Evolution seiner ästhetischen Anschauungen ein. "Der schöne Mensch" hebt das frühere ästhetische Ideal "Die schöne Natur" dialektisch auf.

In der Lyrik des Dichters findet die genannte dialektische Aufhebung folgenden interessanten poetischen Ausdruck:

Von dir (dem Menschen - I.Z.) haben die Blumen gelernt,
Leise zu lächeln,
Die Sterne, wie Menschenaugen
Strahlen des Mitleids (karuṇā) herabzuregnen!

Von dir haben die lächelnden Wellen gelernt,
Sich zu treffen und zu scheiden,
Die Hummel, den Nektar des Lebens zu trinken,
Das süße Lied der Liebe zu singen! ...[27]

Noch klarer äußert Pant seine Anschauung in einem anderen Gedicht, ebenfalls "Der Mensch" (mānav) genannt:

Schön sind die Vögel, schön sind die Blumen,
Mensch! Am allerschönsten bist du!
Gestaltet aus lauter edlen Einzelteilchen

Bist du das ewig Höchste in der ganzen Schöpfung![28]

Mit diesem Ideal befindet sich Pant in Übereinstimmung mit den progressiven gesellschaftlichen Anschauungen seiner Zeit, die den einfachen Menschen und das Volk in den Mittelpunkt des sozialen Denkens und Handelns stellten.

Eine folgerichtige Weiterentwicklung findet das Ideal "Der schöne Mensch" - das weiterhin bestehen bleibt! - in dem Ideal "Die schöne menschliche Gesellschaft". Seine Anschauungen dazu legt der Dichter 1934 in dem Versdrama "Mondlicht" (Jyotsnā) nieder.

Das Versdrama geht von der Prämisse aus, daß sich "die Menschenwelt in einem schlechten Zustand befindet", brutale Gewalt, Neid, egoistisches Profit- und Machtstreben die Oberhand gewonnen und alle edlen menschlichen Gefühle verdrängt haben.[29] Die Darstellung, die der Dichter im einzelnen von dem "Zustand der Menschenwelt" gibt, ist ein poetisches Bild von den Folgen kapitalistischer Verhältnisse auf die Bewußtseinsbildung und Verhaltensweise der Menschen.

Dieser gefährlichen, antihumanen Entwicklung, die "die gesamte Menschheitskultur zu vernichten droht"[30], stellt der Dichter sein Idealbild einer schönen, humanen Menschengemeinschaft gegenüber, das er in romantisch-wundersamer Weise von Königin Mondlicht und ihren Helfern Phantasie und Traum auf Erden errichten läßt. Es ist ein Idealreich, in dem innerlich und äußerlich schöne, gebildete Menschen im Geiste einer allumfassenden Menschenliebe in Gleichheit, Brüderlichkeit und individueller Freiheit leben.[31] Alle Schranken und Vorrechte der Kaste, Klasse, Konfession, Nation und des Geschlechts sind gefallen. Die Menschen haben sich von den Fesseln veralteter Ideale und gesellschaftlicher Konvention, die der menschlichen Natur zuwiderlaufen, befreit und leben nach Idealen, die sich mit der menschlichen Natur und den Gesetzen des Weltalls in Übereinstimmung befinden. Sie haben die Einseitigkeit des metaphysischen Denkens der alten Kultur des Ostens ebenso überwunden wie den einseitigen Vulgärmaterialismus der (kapitalistischen) westlichen Kultur. Der neue Mensch ist kein "westlicher" oder "östlicher" Mensch, sondern ein Mensch des Ostens

und des Westens,[32] ein Weltbürger. Alle Völker und Nationen leben in Frieden und Harmonie.

Die Grundlage dieser neuen, idealen Menschengemeinschaft sieht der Dichter in der Erziehung des Individuums zur Humanität und tätigen Menschenliebe. Sein Ideal ist eine Bildung, die, auf dem Wissen aufbauend, zu einer Veredelung des menschlichen Gefühls, zur Herzensbildung führt.[33]

Auch in diesem Versdrama geht Pant von der monistischen Grundkonzeption des Sarvcetanvād aus. Auf seiner Basis zieht sich durch das gesamte Werk der Gedanke der Einheit, der inneren und äußeren Harmonie zwischen Mensch und Natur, Materie und Geist, Wirklichkeit und Ideal, Gesellschaft und Individuum.

In den Mittelpunkt seiner Betrachtungen stellt Pant den Menschen, der Maßstab aller Wertung ist. Nicht Gott ist das Kriterium der Wahrheit, sondern das Leben und das Wohl des Menschengeschlechts.[34] Damit vertritt der Dichter einen durch und durch humanistischen Standpunkt, der insbesondere für die damaligen indischen Verhältnisse und das stark religiös bestimmte Denken der Gesellschaft revolutionär war.

Kritisch muß bemerkt werden, daß Pant von der utopischen Vorstellung ausgeht, daß es genüge, der Menschheit schöne, hohe Ideale zu zeigen, um sie zu befähigen, "ihrer Natur gemäß" in einem Idealstaat der Liebe, der Schönheit und des Lichtes zu leben.[35] Er erkennt in diesem Entwicklungsstadium noch nicht die eigentlichen Triebkräfte der gesellschaftlichen Entwicklung. In dieser Beziehung unterliegt er der gleichen bürgerlichen Illusion wie zu ihrer Zeit die Dichter des progressiven deutschen Bürgertums.[36]

Pant spricht sich mehrfach gegen den einseitigen Rationalismus aus. Er lehnt jedoch nicht die menschliche Vernunft als solche ab, noch versucht er, sie durch den Glauben zu ersetzen. Sein Ideal ist die Ergänzung des "fruchtbaren Verstandes" durch das menschliche Gefühl. Die Vereinigung beider ist für ihn der Weg zur Erreichung der menschlichen Vollkommenheit, das heißt einer hohen Bildung und Herzenskultur.[37]

Als unbedingt progressiv ist einzuschätzen, daß der Dichter die Entwicklung des Menschengeschlechts und der Kultur als einen historischen Prozeß betrachtet und auf die siegreiche Schöpferkraft des Menschen bei der Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse vertraut.[38] Auch in der konsequenten Anerkennung der Gleichberechtigung der Geschlechter war Pant in den zwanziger und dreißiger Jahren seinen Landsleuten weit voraus.

Es ist bemerkenswert, daß der Hindīlyriker Sumitrānandan Pant seinen literarischen Bemühungen Anfang der dreißiger Jahre eine analoge humanistische Zielvorstellung zugrundelegt, wie zu ihrer Zeit die deutschen Klassiker. Die große Leistung der Weimarer Klassik besteht bekanntlich darin, ein zukunftsweisendes Menschenbild als Leit- und Zielvorstellung menschlichen Strebens entworfen zu haben. Das von Herder, Goethe und Schiller entwickelte klassisch-bürgerliche Humanitätsideal faßt den Menschen als eine lebensbejahende, schöpferisch-tätige, allseitig ausgebildete und harmonische Persönlichkeit, die sich ihrer Verpflichtung gegenüber der menschlichen Gemeinschaft bewußt ist und aus moralischer Einsicht fördernd wirkt. Es geht aus von dem Gedanken der Totalität, der inneren und äußeren Harmonie zwischen Mensch und Natur, Materie und Bewußtsein, Verstand und Gefühl, Wirklichkeit und Ideal, Gesellschaft und Individuum und stellt die Erziehung des Individuums zur Humanität als Aufgabe. Analoge Anschauungen entwickelt Pant in seinem romantischen Versdrama "Mondlicht". Auch die illusionäre Vorstellung, die Welt durch Erziehung und Bildung umgestalten zu können, teilt er in dieser Zeit mit den deutschen Klassikern. Ebenso wie sie übersieht er, daß der ästhetisch-philosophische Gehalt seiner Werke, um wirksam werden zu können, eine ästhetische Bildung beim Volke voraussetzt, die in der damaligen Zeit ausschließlich einer gebildeten Schicht des aufgeklärten Bürgertums vorbehalten war.

Eine weitere beachtenswerte Gemeinsamkeit zwischen Goethe und Pant besteht darin, daß beide in engster Wechselwirkung mit der Entstehung und Förderung des Nationalbewußtseins den völkerverbindenden Menschheitsgedanken, den Begriff des Weltbürgertums, bildeten. Es erklärt sich aus der Absicht des um seine Emanzipation ringenden Bürgertums, die bürgerlichen Freiheiten und demokratischen Menschenrechte unabhängig von der eigenen

nationalen Bindung auf alle Völker zu übertragen und einen "harmonischen Zustand der Menschheit" herbeizuführen. Pant teilt mit Goethe die Auffassung von der "Weltliteratur". Ebenso wie dieser erhofft er die Überwindung engbegrenzter nationaler Vorurteile und die Annäherung der Völker durch den Austausch ihrer nationalen Literaturen und Kulturen zu erreichen, ohne im kosmopolitischen Sinne das Aufgehen der nationalen Eigenart zu fordern.

Es können im Rahmen des vorliegenden kurzen Beitrages nur einige wenige Hauptmerkmale erwähnt werden. Die Untersuchung der Chāyāvādlyrik Sumitrānandan Pants hat eine Fülle weiterer Ansatzpunkte für eine vergleichende Studie zwischen dem Werk dieses großen zeitgenössischen indischen Dichters und der deutschen Klassik geliefert. Die gesamte philosophisch-literarische Bewegung des Chāyāvād mit der deutschen Klassik zu vergleichen oder gar gleichsetzen zu wollen, erscheint uns jedoch verfehlt. Das Schaffen Harivanś Rai 'Baccans', Mahādevī Varmās, Rāmkumār Varmās und anderer bedeutender Chāyāvād- beziehungsweise Rahasyavādlyriker ließe sich in den Rahmen der Klassik nicht einordnen. Aus diesem Grunde halten wir für die Wesensbestimmung des Chāyāvād als einer wichtigen Entwicklungsstufe in der Herausbildung und Entwicklung der indischen Nationalliteraturen zu ihrer klassischen Blüte und ihren Vergleich mit den Nationalliteraturen Europas nach wie vor den eingangs dargelegten Begriff der Romantik für am besten geeignet. Pant gehört dabei eindeutig zur vorwärtsgerichteten, revolutionär-romantischen Strömung innerhalb des Hindīchāyāvād. Seine Anschauungen waren bei all ihrer klassenmäßigen und historischen Begrenztheit für die damaligen Verhältnisse im hindīsprachigen Gebiet Uttar Pradeś progressiv und richtungweisend.

Es ist kein Zufall, daß Pant nach der Veröffentlichung des Versdramas "Mondlicht" als erster Hindīlyriker mit der romantischen Bewegung des Chāyāvād brach und sich in seinen nachfolgenden Lyrikbänden "Das Ende einer Epoche" (Yugānt, 1935-36), "Die Stimme der Epoche" (Yugvāṇī, 1937-38) und "Landleben" (Grāmyā, 1939-40) einer realistischen und bewußt sozialkritischen Gestaltung der indischen Wirklichkeit zuwandte. Die kontinuierliche Entwicklung seiner ästhetischen Ideale - vom Ideal "Die schöne Natur" bis zum Ideal "Der schöne Mensch" beziehungsweise "Die schöne menschliche Gesellschaft" war eine wichtige Voraussetzung für diesen Übergang. Die philosophische Grundkonzeption des Sarvcetanvād und seine dialektische Naturauffassung erleichterten ihm das Verständnis für die großen sozialen Veränderungen seiner Zeit und sind ein Grund dafür, daß Pant Mitte der dreißiger Jahre als erster Hindīlyriker den Marxismus zum Bestandteil seiner Weltanschauung machte.

Anmerkungen

1 Das Wort Chāyāvād als Terminus technicus zur Bezeichnung einer bestimmten Literaturströmung tauchte zuerst in der Bengaliliteratur, von der diese Bewegung ausging, auf und fand später auch in anderen indischen Nationalliteraturen Verbreitung. Der Begriff ist wörtlich nicht übersetzbar. Das Wort "chāyā", Grundbedeutung: "Schatten", hat verschiedene Bedeutungsinhalte angenommen, darunter "Unklares", "Verschwommenes", "Symbol"; "vād" bedeutet "ismus". Die Übersetzung des Begriffes mit "Symbolismus" ist irreführend. In der indischen Literaturwissenschaft wird der Terminus oft durch das nachgestellte englische Wort "Romanticism" erläutert.

2 V.I. Balin, Sumitranandan Pant - romantik i realist. Učonye Zapiski LGU - Serija vostokovedčeskich nauk, Vypusk 9/1960.

3 E.P. Čelyšev, Nekotorye voprosy periodizacii istorii literatury chindi. Narody Azii i Afriki, 5/1962, S. 117-132.

4 N.A. Višnevskaja, Novoe poėtičeskoe napravlenie v literature chindi - čchajavad, in: Problemy teorii literatury i estetiki v stranach Vostoka, Moskva 1964, S. 103-130.

5 Die Entwicklung des Chāyāvād als vorherrschende Literaturströmung vollzog sich in den verschiedenen Nationalliteraturen Indiens zu verschiedenen Zeiten. Sie setzte bezeichnenderweise jedesmal bei Erreichung eines bestimmten, und zwar des vorimperialistischen Entwicklungsstadiums kapitalistischer Verhältnisse in dem jeweiligen Sprachgebiet ein, z.B. in Bengalen, dem sozial-ökonomisch und geistig-kulturell am weitesten fortgeschrittenen Land, bereits vor der Jahrhundertwende, in Kaschmir dagegen erst in den fünfziger Jahren. Der bedeutendste Chāyāvādlyriker der Bengaliliteratur war Rabindranath Tagore (1861-1941). Im hindīsprachigen Uttar-Pradeś erreichte der Chāyāvād in der Zeit zwischen dem ersten und dem zweiten Weltkrieg seine eigentliche Blütezeit. Neben Sumitrānandan Pant (geb. 1900) waren es vor allem Jāyaśankar Prasād (1889-1937) und Sūryakānt Tripāṭhī 'Nirālā' (1898-1962), die den Chāyāvād in der Hindīliteratur begründeten. Andere bedeutende Hindīlyriker, die dieser Richtung zugehörig betrachtet werden, sind Mahādevī Varmā (geb. 1904), Rāmkumār Varmā (geb. 1906), Harivanś Rai 'Baccan' (geb. 1907) und Rāmdhārī Sinh 'Dinkar' (geb. 1908).

6 Deutsche Literaturgeschichte in einem Band. Hrsg. Prof. Dr. Hans Jürgen Geerdts, Berlin 1967, S. 279.

7 Istorija russkoj literatury v trech tomach, Tom II, Akademija Nauk SSSR, Moskva-Leningrad 1963.

8 Diese Anschauung wurde insbesondere in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts von zahlreichen indischen Literaturkritikern, die dem Chāyāvād ablehnend gegenüberstanden, vertreten, darunter auch von Mahāvīr Prasād Dvivedī und Rāmcandra Śukla.

9 Diese Meinung wird u.a. von N.A. Višnevskaja vertreten. In ihrer Arbeit "Der Chāyāvād - eine neue poetische Richtung in der Hindīliteratur" führt sie z.B. aus: "Der Gedanke, der in den obenangeführten Worten enthalten ist, wird unserer Ansicht nach zu Unrecht zur Identifizierung des Chāyāvād mit der Romantik benutzt. Wir stellen uns nicht die Aufgabe, endgültig zu definieren, was der Chāyāvād vom Standpunkt der europäischen Klassifizierung ist (falls eine solche Fragestellung überhaupt möglich ist), wir möchten nur unterstreichen, daß die Worte Dīnānāth Śarans davon zeugen, daß der Chāyāvād eher der europäischen Dekadenz nahesteht als der Romantik." (4-113).

10 Diese Anschauung wird von den meisten indischen Literaturwissenschaftlern vertreten, darunter von Nagendra, Śambhunāth Sinh, Tribhuvan Sinh, Sudhīndra, Śivdānsinh Cauhān, Dīnānāth 'Śaran' und Śāntipriy Dvivedī. Sie wird auch von E.P. Čelyšev geteilt.

11 H. Koch, Marxismus und Ästhetik, Berlin 1962, S. 499.

12 Die Aufklärungsbewegung setzte bezeichnenderweise zuerst in Bengalen ein. Vgl. dazu im einzelnen W. Ruben, Über die Aufklärung in Indien, Berlin 1959.

13 Vgl. die Gedichte "Bālkāl mẽ jise jalad se" (1918), "Nav vasant ṛtu mẽ āo" (1918), "Yah caritra mā" (1918) u.a.

14 Unter Rītikāl-Poesie wird in der indischen Literaturgeschichte jene feudalhöfische Poesie verstanden, die in der Zeit von der Mitte des 17. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts entstand. Die Bezeichnung "Rīti" (Stil) erhielt sie, weil zu jener Zeit die Feinheit und Vollkommenheit der äußeren Form, des Stils, im Mittelpunkt aller poetischen Bemühungen und theoretischen Diskussionen stand. Sie wurde deshalb von Greaves auch "The Elaborate Period" genannt. In dieser Zeit verlor die Poesie ihre Verbindung mit dem Volk und wurde zu einem Privileg der Aristokraten. Die ästhetischen Ideale dieser Richtung waren ausschließlich vom Geschmack einer exklusiven oberen Schicht diktiert und fanden ihren Ausdruck vor allem in dem Bild der äußerlich schönen, lasziven Frau.

15 Mahāvīr Prasād Dvivedī (1864-1938) leistete für seine Zeit Bedeutendes für die Entwicklung einer modernen Literaturtheorie in Hindī, insbesondere der Formenlehre. Von

dem Ideal der Logik und Vernunft ausgehend forderte er eine klare Abgrenzung der einzelnen Gattungen, Übersichtlichkeit in der Komposition, Einfachheit und Klarheit des Stils und der Sprache und damit die Überwindung der barocken Schwülstigkeit der vorangegangenen Rītikāl-Poesie. Als Redakteur der führenden Literaturzeitschrift "Sarasvatī" hatte er maßgeblichen Einfluß auf die Entwicklung der modernen Hindīprosa und -literaturkritik.
Die als rationalistisch-klassizistisch zu bezeichnende Richtung, die Mahāvīr Prasād Dvivedī vertrat, war für die allgemeine Entwicklung der Hindīliteratur sowie für die ideelle und formale Vorbereitung des Chāyāvād von großer Bedeutung. Ihre literarischen Leistungen bestanden vor allem in der Entwicklung des nationalen Gedankens, in der Vervollkommnung des Hindī (Khaṛībolī) als Nationalsprache, in der Klassifizierung und Systematisierung der einzelnen Kunstgattungen und in der Entwicklung einer modernen Literaturkritik. Da diese Richtung jedoch die Logik verabsolutierte und ihre Kunsttheorie mit der Zeit zu einem starren Regelwerk wurde, mußte sie, obwohl sie der Literatur neue Bereiche erschlossen und sie vervollkommnet hatte, schließlich zu einem Hemmnis ihrer Entwicklung werden.

16 R. Ṭhākur, Gītānjali, Kalikāṭā (1368).

17 Vgl. "Is abodh kī andhkārmay" (1918), "Us sīdhe jīvan kā śram" (1918), "Karuṇā krandan karne do!" (1918) u.a.

18 Sarvcetanvād ist die Bezeichnung für eine philosophische Anschauung, der die Überzeugung von der materiellen, doch nicht toten, sondern beseelten Wesenheit der Natur (prakṛti) zugrundeliegt, nicht der Glaube an Gott (Īśvar). (Vgl. auch Sudhīndra: Hindī kavitā mẽ yugāntar, Dillī 1957, S. 277). Der Sarvcetanvād unterscheidet sich insofern wesentlich vom Sarvātmāvād Sankarācāryas (vgl. W. Ruben, Geschichte der indischen Philosophie, Berlin 1954, S. 272) und ebenso vom Sarveśvarvād, der philosophischen Grundlage des Rahasyavād. Während es sich beim Sarveśvarvād um idealistischen Pantheismus handelt, d.h. um eine philosophisch verbrämte Form religiösen Denkens, ist der Sarvcetanvād seinem Wesen nach atheistisch. Er kann mit der materialistisch-pantheistischen Weltanschauung Goethes verglichen werden.

19 Vgl. "Mãi sab se choṭī hoũ" (1918), "Yah caritra mā (1918), "Vinay" (1918), "Tuhin bindu bankar sundar" (1918), "Mujhe socne do, sajni" (1919), "Jab mãi thī agyāt prabhāt" (1919), "Baṛhā aur bhī to antar!" (1919) u.a.

20 Vgl. "Svapn" (Nov. 1919), "Nīrav, vyom! viśva, nīrav!" (Nov. 1919), "Viśva vyāpti" (Juli 1919), "Is antim vilās mẽ" (1919) u.a.

21 S. Pant, Granthi, Prayāg 1957, S. 35.

22 Ebenda, S. 41.

23 S. Pant, Pallav, Dillī 1963, S. 119.

24 An ihrer Spitze Mahāvīr Prasād Dvivedī und Rāmcandra Śukla.

25 Nagendra: Ādhunik hindī kavitā kī mukhya pravṛtiyā, Dillī 1962, S. 11.

26 Vgl. dazu J. Nehru, Indiens Weg zur Freiheit, Berlin 1957; J. Nehru, Entdeckung Indiens, Berlin 1959; J. Nehru, Briefe an Indira, Düsseldorf 1958; M.R. Anand, Apology For Heroism. A Brief Autobiography Of Ideas, Bombay 1957.

27 S. Pant, Gunjan, Prayāg 1956, S. 35.

28 S. Pant, Pallavinī, Dillī 1964, S. 322.

29 S. Pant, Jyotsnā, Ilāhābād 1960, S. 25, 40, 41.

30 Ebenda, S. 26.

31 Ebenda, S. 60 ff.

32 Ebenda, S. 68.

33 Ebenda, S. 75.

34 Ebenda, S. 69.

35 Ebenda, S. 41, 50, 83.

36 Z.B. Herder, Goethe und Schiller.

37 S. Pant, Jyotsnā, S. 75.

38 Ebenda, S. 67.

Summary

Evolution of the Aesthetic and Philosophical Ideas of the Contemporary Hindī Lyric Poet Sumitrānandan Pant from 1918 to 1934

Sumitrānandan Pant started his career as a well-known Hindī poet during the period of Chhāyāvād (1918-1934), a trend in Indian literature which has become an object of research in Europe only in recent years.

Chhāyāvād, generally defined as Romanticism, initiated a movement in Hindī literature which involved changes in subject-matter and way of expression as much as in the use of the language (Hindī-Kharībolī) and has, in terms of German literature, undergone stages of development which include elements of the Period of Storm and Stress as well as of German Classicism and of Romanticism.

A convincing proof of the above is the Chhāyāvād poetry of Sumitrānandan Pant who was one of the main representatives of Chhāyāvād in Hindī literature. During the period indicated his aesthetic ideals developed from the primary ideal Beautiful Nature (1918/23) in which sentimental adoration of Nature, Beauty and Weltschmerz prevail, to the ideal of Beautiful Man (1930/32) and Beautiful Human Society (1934). The evolution of these ideals is based on the philosophical conception of Sarvcetanvād: jaṛ (matter) = cetanprāṇ (conscious being), a conception which in its literary reflection to a very high degree resembles the materialist-pantheistic outlook on life of Johann Wolfgang Goethe.

It is worthy of note and further investigation that the literary efforts of the great contemporary Hindī poet Pant are based on similar humanistic aims and ideas as those of the German classics Herder, Goethe and Schiller in their time. His Chhāyāvād poetry, esp. of the later years (1926-34), offers ample material for a comparative study.

It would be wrong and misleading, however, to compare the whole literary movement of Chhāyāvād with German Classicism. Chhāyāvād as a whole could adequately be defined as the Indian analogon of Romanticism in Europe.

Dagmar Ansari

Literarische Auseinandersetzung der Gruppe Neue Erzählung mit dem Traditionalismus

Schon in der Zeit des ersten großen Aufschwunges der nationalen Befreiungsbewegung um die Jahrhundertwende kam es in Indien u.a. auch zur lebhafteren Entwicklung der Prosaliteratur, deren kontinuierliche Tradition sich erst seit der Mitte des 19. Jh., mit der Entwicklung kapitalistischer Produktionsverhältnisse, herausgebildet hatte. Besonders im Genre der Erzählung kam die Stimmung der Zeit deutlich zum Ausdruck. Um die Popularität dieser Gattung hat sich im allindischen Maßstab der bengalische Dichter R. Tagore (1861-1941) verdient gemacht. In der Hindi-Literatur gilt Premcand (1880-1936) als der erste große Erzähler und Bahnbrecher des Genres der kritisch-realistischen sozialen Erzählung. Die Thematik des nationalen Befreiungskampfes wurde noch zu Lebzeiten dieser Dichter, in den zwanziger und dreißiger Jahren, zum Hauptbestandteil der Literatur. Bei aller Achtung für das nationale Kulturerbe konnten jedoch diese und andere humanistische Dichter nicht übersehen, daß ein Teil der in Indien verwurzelten Traditionen direkt gegen die gesellschaftliche Entwicklung wirkte, den Menschen versklavte und so dem nationalen Erwachen eher Schaden als Nutzen brachte.[1]

Diese Note des Protestes gegen feudale Traditionen wurde vor allem von Yaśpāl[2] (geb. 1903), aber auch von Upendranāth Aśk[3] (geb. 1910) u.a. übernommen und verstärkt. Gegen gesellschaftliche Konventionen protestierten auch Autoren der subjektivistischen introspektiven Richtung, vertreten z.B. durch Jainendrakumār[4] (geb. 1905) und Ajñey[5] (geb. 1911). Aber ihre Art zu protestieren war in der Regel zu individualistisch, um zwischen den rückständigen und humanistischen Traditionen tatsächlich unterscheiden zu können. Ihr positiver Beitrag war jedoch ihr starkes Interesse für die psychologische Motivierung der Verhaltensweise des Menschen.

Die ältere Generation der Erzähler bringt auch nach der Erringung der Unabhängigkeit 1947 immer wieder die Empörung und Enttäuschung darüber zum Ausdruck, daß die in ihnen noch lebendige progressive Tradition des nationalen Befreiungskampfes dem indischen Volke keine wirkliche soziale Befreiung bringen konnte. Besonders Yaśpāl[6] und U. Aśk[7] weisen in ihren Erzählungen wiederholt darauf hin, daß die Gespenster der Vergangenheit in der Gestalt von zählebigen Vorurteilen und überlebten Traditionen ein ernst zu nehmendes Hindernis auf dem Weg des gesellschaftlichen Fortschritts sind.

Um das Jahr 1950 erschienen dann Erstlingswerke einer ganzen Reihe junger Autoren, wie: Rājendra Yādav (1929), Mohan Rākeś (1925), Kamaleśvar (1932), Mannū Bhaṇḍārī (1931), Uṣā Priyaṃvadā (1931), Nirmal Varmā (1929) u.a. Im Januar 1956 wurden diese jungen Erzähler in der Zeitschrift Kahānī (Erzählung) zum ersten Mal als eine literarische Gruppe behandelt.[8] 1957 war Neue Erzählung schon ein akzeptierter Begriff.[9] Bei allen individuellen Unterschieden weist das Schaffen dieser Neuen Erzähler mehrere Gemeinsamkeiten auf. Sie sind durchweg Intellektuelle aus kleinbürgerlichen Schichten. Sie kamen erst im politisch unabhängigen Indien zur literarischen Tätigkeit. Den historischen Hintergrund ihres Schaffens bildet die widersprüchliche sozial-ökonomische und politische Entwicklung Indiens seit 1947. Besonders gegen Ende des ersten und während des zweiten Fünfjahrplanes wurden Grundlagen einer progressiven ökonomischen und sozialen Entwicklung gelegt, und Nehrus Regierung war in der Lage, dem Volk gewisse Aussichten auf eine bessere Zukunft zu eröffnen. Hoffnungen auf ein besseres soziales Leben mischten sich allerdings mit der Enttäuschung darüber, daß viele der Versprechungen, Losungen und neuen sozialen Gesetze auf dem Papier blieben. Während traditionelle soziale Formen teilweise zerstört wurden, konnten sich neue nicht frei herausbilden. In diesen Jahren, etwa 1954-1961, ertönte in der

Neuen Erzählung - in Übereinstimmung mit der älteren gesellschaftskritischen Richtung der Hindi-Literatur - die Stimme der Empörung über die Unzulänglichkeiten, aber auch die der Zuversicht, daß diese beseitigt werden. Leitende Vertreter der Gruppe - wie R. Yādav, M. Bhaṇḍārī, Kamaleśvar, in starkem Maße auch M. Rākeś - übernahmen in dieser Zeit von Yaśpāl, U. Aśk und anderen kritischen Realisten das Interesse für die gesellschaftlichen Beziehungen und von Jainendrakumār, Ajñey u.a. das vertiefte Interesse für die psychischen Probleme dargestellter Charaktere. Sie bemühten sich um eine synthetische Darstellung beider Sphären. Eine andere Richtung - z.B. N. Varmā, zum großen Teil U. Priyaṃvadā, später auch M. Rākeś u.a. - neigt zum Subjektivismus und scheint von Jainendrakumār mehr übernommen zu haben. Vertreter beider Richtungen bemühen sich, die Lebenserscheinungen so vielfältig und kompliziert darzustellen, wie sie tatsächlich sind, während in der etwas älteren Hindi-Literatur oft eine Neigung zur Vereinfachung vorhanden war. Das gilt vor allem für die häufige Problematik der Frau und der Liebe.[10] Ein weiterer ausgeprägter Zug der Neuen Erzählung ist, daß sie nicht nur frei von jeglicher Sentimentalität ist, sondern sich häufig direkt gegen Sentimentalität wendet. Das konnte man von der früheren Hindi-Prosa beider Richtungen nicht sehr oft behaupten.

Die markanteste Gemeinsamkeit beider Richtungen war besonders in den fünfziger Jahren ohne Zweifel ihre ständige Auseinandersetzung mit der traditionellen Denkweise. Da der überkommene Traditionalismus in Indien eine bedeutende Rolle spielt und sich auf den gesetzmäßigen Entwicklungsprozeß der Gesellschaft hemmend auswirkt, ist diese Thematik immer aktuell. Das traditionelle Denken stellt in Indien, wie in anderen Ländern Asiens und Afrikas, einen ideologischen Faktor von großer Bedeutung dar. Das Bewußtsein der Menschen zu verändern, die seit Generationen in blinder Traditionshörigkeit erzogen wurden, gehört zu den schwierigsten Aufgaben der jungen indischen Republik. Dies ist um so schwieriger, als bei weitem nicht alle führenden politischen Kräfte des Staates an der Erfüllung dieser Aufgabe interessiert sind. Auch hochgebildete Menschen - oft sogar fortschrittlich gesinnte Intellektuelle - bleiben in verschiedenem Grade, aus Opportunismus oder aus emotionalen Gründen, in Traditionen gefangen oder machen diesen verschiedene Zugeständnisse. In der Neuen Erzählung spiegelt sich der Zusammenprall der fortschrittlichen sozialen Ideen mit dem traditionellen Denken besonders mannigfaltig wider.

Thema der Familie

Am meisten scheint die Neuen Erzähler das Problem der indischen Familie zu bewegen. Das liegt nahe, denn schließlich wirken die familiären und verwandtschaftlichen Beziehungen zuerst auf die Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit. Kein Mensch kann sich dieser Sphäre ganz entziehen. Und gerade hier wirken die feudalen und religiösen Traditionen heute noch am stärksten, besonders in der hinduistischen Großfamilie. Aber auch dort, wo sich schon Einzelfamilien gebildet haben, bleibt vieles erhalten, z.B. die unbedingte Autorität des Familienvaters bzw. des ältesten Bruders, traditionelle arrangierte Heiraten innerhalb der Kaste, übertriebener Wunsch nach Söhnen, Verachtung einer kinderlosen Frau u.a. Besonders die Frauen und die jungen Menschen sind Opfer dieser traditionellen Konventionen. Das gilt in starkem Maße sogar für die Familien Intellektueller.[11] Sich verschlechternde Lebensbedingungen und materielle Unsicherheit führen sogar zu einer gewissen Wiederbelebung der Großfamilie. Die meisten Neuen Erzähler wenden sich gegen die indische Großfamilie und vor allem gegen die als obligatorisch geltende Denkweise, der entsprechend die ältere Generation zu gebieten und die junge Generation ausschließlich zu gehorchen hat.

R. Yādav berührt dieses Thema überwiegend in seinen Erzählungen der fünfziger Jahre, z.B. in der Erzählung "Die heutige Jugend".[12] Ein vaterloser Student ist von der Gnade seines viel älteren Cousins völlig abhängig und wird schließlich aus dem Hause gejagt, weil er nicht gehorsam genug ist. Er lebt dann von Gelegenheitsarbeiten, schließt mit vielen Schwierigkeiten sein Studium ab, bekommt eine ihn befriedigende Stellung und nimmt seine Mutter zu sich. Als nach einigen Jahren sein Cousin kommt, um ihn nach seinem Geschmack

zu verheiraten, weist er ihm ohne Bedenken die Tür. Diese durchaus verständliche Verhaltensweise wird von einem älteren Nachbarn tadelnd kommentiert: "Sieh mal einer an, das ist die heutige Jugend!" (S. 85) - Die Erzählung entbehrt jeglicher Sentimentalität. Ihr Held ist kein Ideal des Typs Rāmas, der seinen Verwandten alles verzeiht, sondern ein durchaus menschlicher Typ, der schließlich auch einmal wütend wird. Gleichzeitig ist die Erzählung auch sozial gefärbt: Wäre eine Witwe nicht auf die männlichen Verwandten vollkommen angewiesen, so brauchte ihr Sohn keine Demütigungen zu ertragen.

In der Erzählung "Die heutige Jugend" hat die Revolte des jungen Menschen Erfolg. Daß es bei weitem nicht immer so ist, gibt R. Yādav in der Erzählung "Spiel mit glühenden Kohlen"[13] zu. Die Erzählung ist in Form einiger Briefe von Śailendra und seiner Cousine Hem geschrieben. Hem soll mit einem älteren Mann zwangsweise verheiratet werden. Śailendra rät ihr zum Widerstand. Er schreibt: "Manchmal denke ich, daß für diese Menschen der alten Zeit der Reichtum und die Familie die Hauptsache sind. Haben die jungen Menschen keine eigene Existenz?... Was für ein Recht haben sie, unser Leben so zugrunde zu richten, ohne uns zu fragen?" (S. 121) Daß diese Worte bei diesen jungen Menschen weder Phrasen noch bloße Nörgelei sein sollen, wird am Ende der Erzählung dargestellt. In einem der Briefe erwähnte das Mädchen die Grausamkeiten seines Vaters. Am Ende der Geschichte fragt der Vater "liebevoll": "Bist du einverstanden oder nicht, sag es deutlich!" (S. 129) Da er dabei unaufhörlich drohend mit einem Lineal spielt, antwortet das Mädchen selbstverständlich: "Ja." Es wird weder geschrien noch geweint. Die Erzählung ist um so eindrucksvoller und glaubwürdiger, als sich darin keine stürmische Szene abspielt. Alle Gefühle der jungen Menschen wirbeln unter der scheinbar ruhigen Oberfläche des patriarchalischen Idylls, offener Widerstand ist undenkbar.

Was das gegen seinen Willen verheiratete Mädchen möglicherweise zu erwarten hat, wird in der Erzählung "Ein vornehmes Haus"[14] geschildert. In diesem "vornehmen" Haus herrschen mittelalterliche Sitten, die Schwiegertöchter ertragen unmenschliche Qualen. Die jüngste von ihnen wagt zwar auch keinen offenen Aufruhr, immerhin aber eine Flucht ins Unbekannte und Ungewisse. Die Erzählung endet mit der ängstlichen Frage: "Aber jetzt?" (S. 152)

Auch die Erzählung "Drei Briefe und eine Stecknadel"[15] behandelt u.a. das Problem des Zerfalls der Großfamilie. Bei einem Eisenbahnunglück werden in der Tasche eines tödlich Verunglückten einige Briefe gefunden. Aus diesen ergibt sich, daß er in der Familie wegen seiner Arbeitslosigkeit verspottet wurde und deswegen das Haus heimlich verließ. Aus dem Brief seines Vaters spricht zwar Schmerz, noch mehr jedoch Verwunderung: "Alle im Hause wollen eigene Wege gehen - mein Leben lang bemühte ich mich, sie zusammenzuhalten... Von Dir erwarte ich viel, mein Sohn! Daß Du mich im Alter unterstützen, die zerfallende Familie aufrechthalten, jüngere Geschwister unterbringen würdest... Sag mir nur, in welchem Haus gibt es nicht einen solchen Streit? Mein Lieber, wo ein paar Töpfe zusammen sind, dort klirren sie auch manchmal. Verläßt denn jemand aus diesem Grund das Haus?" (S. 98) "Wir haben Dich deswegen verheiratet, damit eine Schwiegertochter ins Haus kommt, damit die alte Frau es bequemer hat, damit jemand da ist, der sich um die ganze Familie kümmert." (S. 99) - Die junge Frau bezeichnet sich in ihrem Briefe als "eine hilflose, durch die Traditionen des Mittelstandes gefesselte Frau". (S. 101) Der Hauptteil dieser Erzählung, die Briefe, ist in eine Rahmengeschichte eingebaut, in der der Ich-Erzähler vom Tode seines Bruders in Kaschmir und später von einem barbarischen amerikanischen Luftangriff in Korea erfährt. In jedem dieser Fälle geht es um menschlichen Schmerz, der unter anderen gesellschaftlichen Bedingungen vermeidbar wäre. - Dem Autor ist es aber nicht ganz gelungen, diese verschiedenartigen Ereignisse in der Erzählung auf eine wirklich künstlerische Art kompositionell zu vereinen.

In der Erzählung "Bestanden - durchgefallen"[16] beschränkt sich R. Yādav auf eine geringere Anzahl von Gestalten zugunsten ihrer psychologischen Durcharbeitung. Die Erzählung ist vor allem eine treffende Charakteristik eines älteren Professors, der durch seine patriarchalische Gesinnung das Glück seiner Tochter zerstörte. Er fühlt selbst, daß er durch

seine erstarrte und widersprüchliche Handlungsweise der Zeit nachhinkt. Der Titel bezieht sich scheinbar auf die Prüfung, die die Tochter des Professors abzulegen hat. Wir erfahren aber gar nicht, ob sie diese bestanden hat. Eigentlich bezieht sich der Titel jedoch auf das ganze Leben des Professors. Er brachte finanzielle Opfer für seine jüngeren Geschwister und später für seine Söhne, um sie studieren zu lassen. Trotzdem stellt er selbst fest, daß er im Leben durchgefallen ist: "Tatsächlich, sein Leben war nutzlos! ... Nichts hat er geschafft." (S. 98) Sein ganzes Leben lang bemühte er sich, den Jüngeren seine von den Älteren übernommenen traditionellen Prinzipien aufzuzwingen. Wenn er dabei auch teilweise Erfolg hatte, war dieser "Erfolg" sehr zweifelhaft, wie das verfehlte Leben seiner Tochter beweist. Seine eigenen Kinder wenden sich von ihm ab, wenn auch nur im passiven Widerstand. Er fühlt sich "in der Familie ganz isoliert, fremd und in der Außenwelt gescheitert..." (S. 99) R. Yādav läßt hier jedoch, ähnlich wie in der Erzählung "Die heutige Jugend", schon Elemente des Neuen zum Ausdruck kommen. Der Professor ist, wenn auch notgedrungen, einverstanden, daß seine Tochter Lehrerin wird. Er würde sie auch ganz gern mit einem seiner Mitarbeiter verheiraten, obwohl er Angehöriger einer anderen Kaste ist. Dieser beabsichtigt jedoch, sich zuerst weiterzubilden und dann ans Heiraten zu denken, obwohl seine Eltern das Gegenteil wünschen. Darüber staunt der Professor ähnlich wie der Vater in der Erzählung "Drei Briefe und eine Stecknadel"; daß ein junger Mensch auch eigenen Willen haben kann, begreift er nur schwer.

Auch die Erzählung "Fremd unter den anderen"[17] wird vom Standpunkt des alten Familienvaters aus erzählt, wobei sich der Autor allerdings mit dessen Denkweise nicht identifiziert. Die Tochter des alten Mannes hat einen Kastenfremden geheiratet. Der Vater verstößt sie und fügt durch seine Haltung auch seinen anderen Kindern viel Leid zu, aber letztlich steht er allein da, leidet selbst und verfügt in seiner Familie nicht einmal über so viel Macht wie der Vater in "Bestanden - durchgefallen". In der Erzählung "Fremd unter den anderen" spürt man auch ein Mitgefühl des Autors mit dem Alten, der sich von seiner Denkweise nicht trennen kann. R. Yādav hegt aber keine Illusionen über eine geradlinige soziale Entwicklung in seiner Heimat und in der Keimzelle der Gesellschaft, der Familie: Das traditionelle Bewußtsein ändert sich nicht so leicht. Beide Erzählungen - "Bestanden - durchgefallen" und "Fremd unter den anderen" - spiegeln lediglich zwei verschiedene Seiten des gesellschaftlichen und familiären Lebens wider. Aus den verschiedenen Zeitebenen der letzteren Erzählung, den Erinnerungen der Zentralgestalt und ihrem gegenwärtigen Zustand, ergibt sich für den Leser noch eine zusätzliche Handlungslinie - die des langsamen schmerzvollen Absterbens des Überlebten.

Im ähnlichen Ton wie "Fremd unter den anderen" ist die Erzählung "Der Vater"[18] von Jñānranjan (geb. 1936) gehalten, jedoch vom Standpunkt eines Sohnes der Familie erzählt, der seinen konservativen Vater zwar verurteilt, gleichzeitig aber bemitleidet. Am glücklichsten findet er seinen älteren Bruder, einen Flieger, der sich von der Großfamilie ganz getrennt hat.

Den Verfall der Großfamilie schildert auch Mannū Bhaṇḍārī in der Erzählung "Hier ist kein Himmel"[19]. Die Autorin führt uns im ersten Drittel der Geschichte einige Szenen aus dem vielseitigen, wenn auch nicht leichten Leben der Intellektuellen in Kalkutta vor. Diesem stellt sie die sich mühselig am Leben erhaltende ländliche Großfamilie so gegenüber, daß mehrere Gestalten und deren Gespräche des einen Milieus ihre Parallelen in dem anderen finden. So vegetiert eine von dem Mann verlassene und bei der Verwandtschaft unbeliebte Frau im Dorfe nur armselig dahin, ihr Gegenstück in Kalkutta findet den Inhalt des Lebens in der Leitung einer Schule. Einer kleinen Feier im Freundeskreis anläßlich der Schuleröffnung wird eine verwandtschaftliche Verlobungsfeier im Dorfe gegenübergestellt. Bei der ersten klagten die Anwesenden zwar über die Kalkuttaer Hitze, als aber "Musik im Raum ertönte, zerstreute sich die ganze Schwüle und Unruhe durch die Wellen der Töne" (S. 101). Die andere Feier "war eine freudige Gelegenheit, aber trotzdem breitete sich eine eigenartige Unlustigkeit, eine stille Traurigkeit im ganzen Haus aus." (S. 119) Das wird allerdings von der Sicht einer jungen Hochschullehrerin aus erzählt, die ein neues Leben kennen-

gelernt hat und sich in der Großfamilie nicht mehr wohlfühlt. Dieses wird z.B. auch an ihrer direkten Rede dargestellt. In Kalkutta spricht sie frei und regt selbst Gespräche an. In der Großfamilie bleibt ihre direkte Rede jeweils auf ein bis zwei Zeilen beschränkt. Oft weiß sie gar keine Antwort auf eine ihr gestellte Frage. Sie gibt sich Mühe, sich mindestens für die Zeit ihres Besuchs in der Familie einzuleben, sie kann jedoch keine echten Beziehungen zu denen finden, die sich in diesem sinnlosen Dasein zu Hause fühlen. Echte Beziehungen hat sie zu ihren Bekannten in Kalkutta - dort hat sie einen Weg aus der inneren Vereinsamung und äußeren Gebundenheit gefunden. Ihre Schwiegermutter erklärt jedoch stolz: "Komme was wolle, wir haben mindestens unsere Ehre" (S. 109), die allerdings z.B. darin besteht, daß an ärztlicher Behandlung und am Schulgeld gespart, dafür aber für traditionelle Zeremonien und Talismane reichlich Geld ausgegeben wird. Der Titel "Hier ist kein Himmel" bezieht sich - ähnlich wie es in "Bestanden - durchgefallen" von R. Yādav der Fall ist - nicht auf die verstaubte glühende Großstadt, wie es am Anfang scheint, sondern auf die schwüle Welt der traditionellen Vorurteile.

Auch Uṣā Priyaṃvadā schildert in der Erzählung "Offene Türen"[20] sehr eindrucksvoll die drückende Atmosphäre in einem uralten Hause und symbolisiert dadurch treffend die schwülen, oft auch verlogenen Beziehungen in der absterbenden Großfamilie.

Mohan Rākeś verurteilte in seinem ersten Erzählungsband in "Ein bewegtes Leben"[21] (1947) und in "Im Schatten der Leidenschaft"[22] (1949) das System von arrangierten Heiraten, bei denen von Familie zu Familie verhandelt wird, ohne überhaupt die jungen Leute zu fragen. Auf diese Thematik kommt M. Rākeś öfter zurück. Später stellt er häufiger Familiensituationen dar, in denen die junge Generation ihren Willen mit größeren oder geringeren Schwierigkeiten durchsetzt. Seine Erzählung "Das Gitter"[23] hat mit der Erzählung R. Yādavs "Fremd unter den anderen" etwas Gemeinsames. Die einzigen in ihr direkt auftretenden Gestalten sind alte Eltern, deren Sohn gegen ihren Wunsch eine geschiedene Frau heiratete und sich deshalb gezwungen sah, das Elternhaus zu verlassen. Die Eltern geben schließlich nach und sind bereit, das junge Ehepaar sogar so aufzunehmen, daß jede Familie im gemeinsamen Hause einen eigenen Haushalt führt.

Die Autoren der introspektiven Richtung konzentrieren in der Regel ihre Aufmerksamkeit auf eine Gestalt und deren seelische Erlebnisse und beschäftigen sich weniger mit deren sozialen Kontakten. Trotzdem erhalten auch ihre Erzählungen sozial-kritische Elemente - zumindest indirekt. Den Zerfall der Großfamilie schildern sie durch das Prisma des individuellen Protests gegen die gewaltsame Einschränkung der Persönlichkeit.

So geht der Held der Erzählung "Ein Septemberabend"[24] von N. Varmā seinen eigenen Weg, auch um den Preis, daß er das Elternhaus vielleicht für immer verlassen muß. Mit seinem bisherigen Leben hat er abgerechnet: "Es schien ihm, daß seine Füße keine Spuren hinterließen - als ob er gerade geboren wäre. Sein Leben ist mit keinem Gespenst der Vergangenheit verbunden, deshalb ist er frei... Die ganze Welt erwartet, daß er ihr einen Sinn gibt, sie wartet auf ihn - atemlos! Und er jagt einer Erinnerung, einem seltsamen sinnlosen Wort wie im Fieber nach, er wiederholt es auf verschiedene Art und Weise, unruhig, erregt..." (S. 115). Bei der Art, in der N. Varmā einzelne Gedanken nur lose aneinanderreiht, bleibt vieles nur angedeutet. Der ganze Ton der Erzählung erweckt den Eindruck, daß der Held - und wohl auch der Autor - nicht über den Protest hinaus zu einem aktiven Gestalten seines Lebens gelangen kann. N. Varmā schildert den individuellen Protest eines jungen Menschen gegen die patriarchalische Familie. Der Held dieser Erzählung hat kein festes Ziel, ist aber noch voller Hoffnung, daß die Welt auf ihn wartet.

Der Held der Erzählung "Der Seemann"[25] von Rāmkumār hat dagegen keinen Optimismus mehr.[26] Diese Gestalt ist insofern nicht typisch, als er, Witwer, mit einem kleinen Sohn im Hause seines Schwiegervaters lebt. Rāmkumār deutet jedoch an, wie weit der Verfall der Großfamilie fortgeschritten ist, obwohl sie formal noch zusammenhält, wie weit die patriarchalischen Bande durch rein finanzielle ersetzt sind: Der verwitwete Schwiegersohn wird in der Familie verachtet, weil er zu wenig verdient. Er träumt davon, sich von der Großfamilie zu trennen, um seinen Sohn in einer freien Atmosphäre aufwachsen zu lassen, findet aber keine Kraft dazu.

Mehrere Vertreter der Neuen Erzählung, vor allem diejenigen, die zum Individualismus neigen, wählen mit Vorliebe das Leben der Inder im Ausland als Gegenstand der literarischen Darstellung. Diese Themenwahl hat ihre historische Berechtigung, da die Zahl der indischen Intellektuellen, die ihre Heimat verlassen und aus materiellen und sozialen Gründen im Ausland bleiben, ständig zunimmt. Der Zerfall der traditionellen Großfamilie wird hier besonders anschaulich. Außerdem wird in den Erzählungen mit dieser Thematik die Kollision der traditionellen Denkweise bzw. ihrer Reste mit den Bedingungen der modernen kapitalistischen Gesellschaft plastisch dargestellt. So schildert Sunītā in der Erzählung "Wenn Pārvatī weint"[27] die Tiefe des Konflikts eines Inders in den USA, auf den in Indien seine ungeliebte rückständige Frau vergeblich wartet. Schon als er in Indien studierte, sehnte er sich nach der Befreiung aus der stickigen Atmosphäre seines Elternhauses im mittelalterlichen Stadtviertel Delhis. Seine von den Eltern ausgesuchte Frau Pārvatī war ihm zuwider. Er hat nicht die Absicht zurückzukehren und will eine Amerikanerin heiraten. Doch die Erzählung endet mit seinen Selbstvorwürfen, wer Pārvatī trösten wird, wenn sie weint, ein Gedanke, den er nicht zu Ende führen kann. Er ist sich selbst darüber nicht klar, ob dies die Befreiung ist, die er herbeisehnte.

In der Erzählung "Die Verfluchten"[28] von Kāmtānāth blickt man auf die Kehrseite des Problems. Schon der Titel ist doppelsinnig und kann entweder "Die Verfluchten" oder "Der Verfluchte" bedeuten. Der Autor zeichnet hier das aussichtslose Warten der Angehörigen eines Auslandsinders, ihr freudloses Leben, dessen Leere jedoch nicht allein durch seine Abwesenheit bedingt ist. Ohne Ironie, eher mit leichter Traurigkeit läßt der Autor die Sorgen der traditionsgebundenen Familie zum Ausdruck kommen: Um den jüngsten Sohn verheiraten zu können, soll zuerst der mittlere verheiratet sein. Der befindet sich aber im Ausland und schreibt nicht deutlich, ob er unterdessen verheiratet ist oder nicht. Es wird angedeutet, wie schwer die verarmte Familie ohne Diener zurechtkommt, wenn sie dabei vornehm bleiben will. Der mittlere Sohn leidet offensichtlich unter dieser Lage, aber seine Sorgen sind schon anderer Art: Er rät seiner Schwester, unbedingt weiterzustudieren, um einen Beruf ergreifen zu können. Der Leser spürt das Mitleid des Autors mit der Familie, gleichzeitig aber sein Verständnis für den vergeblich Erwarteten, der nicht den Wunsch hegt, in diese Atmosphäre zurückzukehren. Die Großfamilie hält sich sowieso nur noch künstlich und formal aufrecht: Der älteste Sohn und seine Frau leben zwar im Hause, führen aber in Wirklichkeit einen eigenen Haushalt, ein eigenes Leben. Alles wird im Laufe der Handlung, die während eines Tagesabschnittes spielt, an kleinen Alltagsereignissen mit Erfolg angedeutet. Die unpathetische Sprache der Erzählung verrät das Talent des noch jungen Autors.

Schon bei der Betrachtung einiger der angeführten Erzählungen, z.B. "Spiel mit glühenden Kohlen" und "Ein vornehmes Haus" von R. Yādav oder "Im Schatten der Leidenschaft" und "Ein bewegtes Leben" von M. Rākeś u.a., merkt man, daß in ihnen die Problematik des Zerfalls der Großfamilie im engen Zusammenhang mit der Stellung und Befreiung der Frau behandelt wird. Das ist nur verständlich, denn die indische Frau ist in der Großfamilie durch traditionelle Prinzipien am stärksten gefesselt. Man kann sagen, daß in den fünfziger Jahren dies das Hauptthema der Erzählungen von R. Yādav war. Der Autor begründet seine Vorliebe für diese Problematik so: "Diese Mauern der Religion und des Eigentums, diese Traditionen, Bräuche und verlogenen moralischen Konventionen, hinter denen die absterbende ökonomische Ordnung steckt, zerstören die Lebenskraft des Menschen am meisten. Hat denn die Frau darunter nicht mehr zu leiden als der Mann?"[29]
In der Titelerzählung seiner zweiten Sammlung, "Spiele und Spielsachen"[30], schildert er in einer Handlungslinie einen durchaus nicht außergewöhnlichen Fall, wie ein überdurchschnittlich begabtes Mädchen in einer Zwangsehe zugrunde geht. In der zweiten Handlungslinie wird eine analoge Geschichte erzählt und angedeutet, daß ein anderes Mädchen ein ähnliches Schicksal zu erwarten hat. Der kritische Ton des Autors gegenüber der selbstmörderischen Engstirnigkeit und Naivität der Frauen kommt während der ganzen Handlung zum Ausdruck.

Die Erzählung "Spiele und Spielsachen" gehörte zu den Hindi-Erzählungen, die in den Jahren 1950-51 das größte Aufsehen erregten. Im Vorwort zum Sammelband dankt R. Yādav einer unbekannten Leserin, die ihn auf den Gedanken brachte, "daß der eigentliche Anfang dieser Geschichte dort ist, wo die Erzählung endet, denn das Leben ist nicht so billig und lahm."[31] Das Mädchen, dessen Heirat in "Spiele und Spielsachen" arrangiert wurde, hieß Nīrjā. Eine Erzählung im nächsten Sammelband R. Yādavs[32] heißt nach der Titelheldin "Nīrājanā". Die Charakteristik und die kurz zusammengefaßte Vorgeschichte der Studentin Nīrājanā stimmt mit der von Nīrjā überein, aber Nīrājanā versteht es, wenigstens für einige Zeit, sich der Zwangsheirat zu widersetzen. Als sie dann gegen ihren Wunsch doch verlobt wird, verläßt sie das Elternhaus und fährt nach Dehrādun, wo sie ihr Studium fortsetzen will. Dort lebt ihr ehemaliger Lehrer, der ihr schon viel geholfen hat. - Allerdings könnte man auch bei dieser Erzählung einwenden, daß ihr Schluß eigentlich Anfang einer neuen Erzählung sein könnte.

In der Erzählung "Das Fahrrad"[33] wird die Unterworfenheit der Frau in der modernen bürgerlichen Gesellschaft dargestellt. Ein Unternehmer ist verliebt in die Frau seines Angestellten, überschüttet sie mit Geschenken und fördert ihretwegen ihren Mann. Die Frau empfindet es als Erniedrigung, muß aber ihre Rolle, Mittel für den Familienwohlstand zu sein, weiterspielen.

Mīnāl, der Heldin der Erzählung "Freie, jedoch gebrochene Flügel"[34], droht keine Zwangsheirat. Sie unterrichtet an einem College und leidet keine Not. Trotzdem ist sie nicht glücklich. Jahrelang wartete sie auf ihre Jugendliebe, einen ehemaligen Revolutionär. Als er dann aber als Polizist wiederkam, war sie enttäuscht. Später wird er im Dienst von einem Verbrecher erschossen. (Dieser Zufall ist in der Erzählung ziemlich unnötig und wirkt gewaltsam.) Im Haushalt ihres Bruders fühlt sie sich überflüssig. Sie will als selbständiges menschliches Individuum leben. So zieht sie zu ihrer Kollegin. Da wird sie aber von der Verliebheit des viel jüngeren Sohnes der Kollegin verfolgt. So hat sie es als Frau schwer, ihr Streben nach Selbständigkeit zu verwirklichen. Obwohl sie Ausbildung und Beruf hat, erwartet man von ihr, daß sie sich im persönlichen Leben nur passiv verhält. "Und heute hat sie weder einen Bruder, noch eine Schwägerin..., ist von anderen abhängig... und kann nicht einmal allein bleiben. Wenn sie doch ein Mann wäre..., sie hat doch keinen Augenblick tatsächlich gelebt..." (S. 136). Mīnāls Kollegin, eine ausgeglichene selbständige Frau, kommt in der Erzählung leider weniger zur Geltung. Auch in R. Yādavs neuestem Sammelband wird die Frau in der Regel nicht mehr als direkt versklavt geschildert, wohl aber noch mit eigenen Hemmungen und im Ringen mit Hindernissen, die von der stark mit feudalen Resten durchsetzten kapitalistischen Gesellschaft aufgerichtet werden. Die Heldin der Erzählung "Bei der Rückkehr"[35] wurde von ihrem Mann vor Jahren verstoßen, weil er mit der Mitgift nicht zufrieden war. Sie war stolz genug, keine Unterstützung von ihm zu verlangen, arbeitete hart, erzog ihre Tochter, und in der Zeit der Handlung der Erzählung ist sie eine tüchtige Geschäftsfrau. Als aber ihr ehemaliger Mann zufällig in ihren Laden kommt, versteckt sie sich und "ihr erster Gedanke ist, daß sie sich um Haaresbreite gerettet hat! Wie hätte sie standgehalten, wenn er sie gesehen hätte? Wenn er sie angebrüllt hätte: 'Hinaus!', so hätte sie vielleicht auch heute nicht erwidern können, daß dieser Laden ihr gehört, und wäre still zitternd hinausgegangen." (S. 130) Sie sucht für ihre Tochter einen Bräutigam, zweifelt aber gleichzeitig stark an der Richtigkeit arrangierter Heiraten: "Mein Vater hat einen nach seiner Vorstellung guten Bräutigam ausgesucht. Hat er etwa geahnt, daß...?" (S. 132)

"Die neue Pflanze"[36] von Mannū Bhaṇḍārī erinnert teilweise an die erwähnte Erzählung "Hier ist kein Himmel" und teilweise an ein etwas ähnlich gestaltetes Kapitel im Roman "Entwurzelte Menschen"[37] von R. Yādav. Eine gebildete Frau setzt ihre eigene Persönlichkeit und ihr Recht auf Beruf gegen den Wunsch ihres Mannes durch und zerbricht damit die konventionelle Ehe. Das zeigt die Autorin durch ein doppeltes Prisma: das der Ansichten einiger konservativer ungebildeter Frauen, die solch eine selbständige Verhaltensweise verurteilen, und das der Gedanken einer anderen gebildeten Frau, die den Konservativen mit Entsetzen zuhört und in der Heldin der Erzählung eine verwandte Seele sieht.

Die Erzählung "Ein Blick von drei Gesichtswinkeln aus"[38] von Mannū Bhaṇḍārī erinnert im Thema etwas an den Roman "Die Resignation"[39] (1937) von Jainendrakumār, aber ohne dessen religiös fundierte Moral der Entsagung und des Fatalismus. Die Heldin lernt man zuerst durch die Augen ihrer kleinen Nichte kennen, dann durch einen Schriftsteller, mit dem sie eine kurze Liebesaffäre hatte, und schließlich aus ihrem eigenen Tagebuch. Sie ist nicht idealisiert: Einmal wurde sie ihrem schwerkranken Mann untreu. Daraufhin von ihm verstoßen, wird sie jedoch nicht zur Prostituierten, wie die ganze Verwandtschaft selbstverständlich annimmt, sondern sie sucht sich eine Stelle an einer Musikschule: "Es scheint mir, daß ich im Leben einen Weg gefunden habe. Obwohl mir niemand hilft, werde ich leben." Das Tagebuch wird jedoch erst nach ihrem Tode entdeckt.

Mannū Bhaṇḍārī greift in der Erzählung "Dies ist die Wahrheit"[40] in der Form eines Tagebuches ein Thema auf, das für Indien nicht ganz neu ist, von der Autorin aber neu gestaltet wird. Die Heldin hat sich für einen von zwei Männern zu entscheiden: ihrer Jugendliebe und ihrem heutigen Freund. Sie wählt den letzteren, mit dem sie nicht mehr jugendliche Verliebtheit, sondern tiefes Verständnis verbindet. Das Neue in der Erzählung sind eben der neue Typ der Frau und neue Verhältnisse, in denen sie lebt. Sie kann sich auf niemanden stützen, ist jedoch auch auf niemanden angewiesen. In der Regel mußten bisher die Heldinnen der Hindi-Literatur zwischen zwei Männern schwanken, weil sie in einer oder anderer Hinsicht unter dem Druck der patriarchalischen Familie und Umwelt standen[41], oder sie konnten sich das Schwanken erlauben, weil ihre Eltern liberal und reich waren.[42] Die Heldin M. Bhaṇḍārīs lebt von ihrem Stipendium, schreibt ihre Doktorarbeit, sucht eine Stellung und muß und kann sich im Leben selbst orientieren.

In der Erzählung "Die Nacht vor drei Tagen"[43] veranschaulicht Kamaleśvar die widersprüchliche Lage der kleinbürgerlichen Frau, die zwar eine gewisse Bewegungsfreiheit genießt, aber die Entscheidung über ihr eigenes Schicksal doch nicht treffen kann. Diesen Gedanken greift Kamaleśvar später in der Erzählung "Die Anderen"[44] in einer ausgeprägteren Form wieder auf. Hier scheitern die Emanzipationsversuche der Heldin am materiellen Elend der Familie. Da sie keine feste Anstellung findet, mit der sie sich tatsächlich ernähren könnte, willigt sie schließlich in die Heirat mit einem ihr unbekannten Mann ein. Ihre Sehnsucht nach eigener Entscheidung bleibt unerfüllt: "Wie schmerzvoll und verkümmert ist dieser Zustand, in dem wir die Entscheidungen anderer als unsere eigenen annehmen müssen!" (S. 86)

In den Erzählungen von Uṣā Priyaṃvadā[45], besonders in denen aus den fünfziger Jahren, wird häufig auf die schmerzvolle Hilflosigkeit der Frau hingewiesen, die nur Objekt sein soll, nur ihre physische Schönheit zur Geltung bringen, auf die Verheiratung warten und dann nur Ehefrau sein kann.

Das Thema der Religion und des religiösen Aberglaubens

Die traditionellen Auffassungen von der Familie, vom gegenseitigen Verhältnis verschiedener Generationen und von der Frau werden also sehr häufig und auf die verschiedenste Art und Weise angeprangert. Diese Auffassungen werden in der sozialen Wirklichkeit jedoch weitgehend von der Religion bestimmt. Die religiösen Vorschriften und Bräuche beeinflussen in Indien stark den individuellen und gesellschaftlichen Lebensablauf. Es fällt auf, daß die Vertreter der Neuen Erzählung - im Vergleich mit der um wenig älteren progressiven Hindi-Prosa[46] - orthodoxe und fanatische hinduistische Anschauungen nur selten direkt kritisieren, sondern in der Regel nur ihre Auswirkungen im Familienleben. Die Religion als ideologischer Faktor wird - besonders in den sechziger Jahren - häufig mit Schweigen übergangen.

In den fünfziger Jahren entstanden allerdings einige Erzählungen mit dieser Thematik. Die wirksamsten von ihnen beschäftigen sich mit der abscheulichsten indischen Eigenart des religiösen Fanatismus, dem Kommunalismus und dessen Folgen. So schildert die Erzählung "Herr der Trümmer"[47] von M. Rākeś den Besuch eines alten Muslims aus Pakistan in seiner alten indischen Heimatstadt, wo seine Familie vor sieben Jahren, 1947, umgekom-

men war. Die Erzählung enthält keine einzige naturalistische Schilderung von Grausamkeiten. Ihre Wirksamkeit liegt in der Hervorhebung der absurden Sinnlosigkeit dessen, was sich bei der Teilung Indiens zwischen den Hindus und Muslims abspielte, und den Äußerungen der entsetzten Verwunderung des alten Muslims darüber, wie ein Mensch dem anderen so viel Schreckliches zufügen kann. Es wird auch zum Ausdruck gebracht, daß bei weitem nicht nur religiöse, sondern auch einfach ökonomische Motive dabei eine Rolle spielten. M. Rākeś wurde durch die Teilung Indiens persönlich betroffen: Er mußte seine Heimatstadt Lahore verlassen. Im Heimweh des alten Muslims sprechen die eigenen Gefühle des Autors und gleichzeitig sein Verständnis für die mohammedanischen "Feinde", die aus Indien genauso verjagt wurden wie er aus Pakistan.

Mehrere aufreibende Äußerungen, aber auch zahlreiche psychologisch tiefgehende Stellen enthält die Erzählung "Ich bringe dich um"[48] von R. Yādav. Hier ist ein Hindu der Leidtragende. Seine Familie wurde vor seinen Augen bestialisch ermordet. Unter dem Einfluß eines fanatischen Redners sucht er zumindest einen Mohammedaner, an dem er Rache nehmen könnte. Jedes Mal fühlt er aber, daß sein ausgesuchtes Opfer unschuldig ist, und läßt es gehen, nicht im Sinne religiöser Vergeltung des Bösen durch das Gute, sondern im Sinne des gesunden Menschenverstandes. Der Autor behauptet auch nicht, daß der Held etwa im Laufe der Handlung seine inneren Konflikte vollkommen überwunden hat. Am Schluß der Erzählung wirft er sein Messer weg, umarmt einen unbekannten Muslim und schluchzt: "Ich bringe dich um..." (S. 42)

In R. Yādavs Erzählung "Es lebe die Gangā!"[49] wird ein Opferpriester mit der gleichen Ironie charakterisiert, wie es schon in mehreren Kurzgeschichten Premcands der Fall war.[50] Einen besonderen Platz unter den Erzählungen, die das Thema der Religion berühren, nimmt jedoch die Erzählung "Ungläubiger"[51] von R. Yādav ein. Eine junge Frau erzählt einem Opferpriester ihre Geschichte: "Da ich eine Frau bin, hat mich das Rad der Religion zerdrückt." (S. 49) Sie bekam zuerst keine Kinder, und deswegen versprach ihre Schwiegermutter das gewünschte Kind dem heiligen Fluß Gangā. Nach einiger Zeit wurde tatsächlich ein Sohn geboren. Das versprochene Opfer sollte zwar nur symbolisch vollzogen werden, wurde jedoch brutal durchgeführt: Der Säugling wurde ins Wasser geworfen und ertrank dabei. Die junge Mutter wurde beschuldigt, durch ihr Weinen und ihre Angst den Verlauf des Opfers ungünstig beeinflußt zu haben. Ihr zweites Kind wurde dann bei einer Pilgerfahrt verloren - diesmal jagte man die verzweifelte Frau als unheilbringend aus dem Hause. Für den Opferpriester war sein Amt schon früher nur eine geldbringende Beschäftigung. Nach dieser Geschichte wird es ihm widerlich: "Dieses gewöhnliche Gangā-Wasser - so viele Verbrechen, so viele Morde und Todessünden in seinem Namen - wenn Hochwasser kommt, wird sich etwa Gangā anders als andere Flüsse verhalten und die Dörfer, Häuser und Menschen verschonen?" (S. 52). Und der Priester ruft aus: "Ich bin ein Ungläubiger!" (S. 52) Die versammelte orthodoxe Menschenmenge hält ihn für einen Wahnsinnigen.

Der schlichte Bericht von dem Kindesmord überzeugt mit seiner Kritik am religiösen Aberglauben allerdings mehr als diese Gestalt des Priesters. Doch es ist hervorzuheben, daß der Autor die Existenzberechtigung der Religion, und zwar der hinduistischen Religion, angreift. In der Neuen Erzählung wird die Möglichkeit des Atheismus in der Regel durch Nichtbeachtung, durch das Schweigen zu Fragen der Religion angedeutet. Daß sie hier mit Worten sehr deutlich ausgedrückt wird, ist für indische Verhältnisse bemerkenswert.

In der Erzählung "Ungläubiger" wird der Aberglauben nicht verhöhnt. Dazu sind die Folgen des Aberglaubens, der Verlust des Kindes, zu schmerzvoll. Ähnlich ist auch die Titelerzählung des Sammelbandes R. Yādavs "Wo Lakṣmī eingekerkert ist"[51a]. Ein reicher Unternehmer glaubt, daß seine Tochter eine Verkörperung der glück- und geldbringenden Göttin Lakṣmī ist. Um Glück und Geld immer nur für sich zu behalten, hält er sie eingesperrt. Das arme Mädchen wird hysterisch.

In der schon erwähnten Erzählung "Hier ist kein Himmel" von M. Bhaṇḍārī besorgt die Schwiegermutter einen Talisman, mit dessen Hilfe ihre Schwiegertochter, eine Wissenschaftlerin, ein Kind bekommen soll. Dafür gibt sie ihre letzten fünf Rupien aus; nicht etwa

aber für eine Brille, die ihr Sohn dringend braucht. Ihr geht es erstens um einen Stammhalter, und zweitens urteilt sie: "Wenn ihr Nachwuchs habt, kommen die fünf Rupien vielfach wieder" (S. 118), d.h. von dem eigentlich noch nicht erwarteten Sohn wird jetzt schon verlangt, daß er u.a. einen günstigen Beruf ergreifen soll. Die Begebenheit wird sehr knapp und einfach erzählt und doch kommt die Absurdität dieses Handelns gut zum Ausdruck.

Thema der Kaste

Es fällt auf, daß eine der ältesten traditionellen Institutionen in Indien, das Kastenwesen, in der Neuen Erzählung selten behandelt wird. Teilweise ist das dadurch zu erklären, daß das Kastenwesen vor allem im indischen Dorf lebendig ist, während sich die Mehrheit der Neuen Erzähler dem städtischen Kleinbürgertum zuwendet. Aber auch von der Stadt kann man nicht behaupten, daß dort das Kastensystem völlig überwunden wäre. Im Gegenteil, im Alltagsleben werden noch viele Handlungen von der Kastenzugehörigkeit bestimmt. Die Kaste wird ausgenutzt, um eine organisierte Volksbewegung zu verhindern. Das Kastenbewußtsein wirkt auch der Herausbildung eines proletarischen Klassenbewußtseins entgegen.

Die Erzählung "Ein Hündchen"[52] von R. Yādav beschäftigt sich mit dem Thema der Kaste. Ein bornierter hochkastiger Hindu bringt es fertig zu erklären: "Diese Theorie, daß alle Menschen gleich sind, ist sehr unwissenschaftlich." (S. 213) In diesem Geiste lehnt er es natürlich ab, ein auf der Straße gefundenes neugeborenes Kind aufzunehmen, obwohl er sich gerade vorher über Kinderlosigkeit beklagte. Nein, lieber legt er sich ein kleines Hündchen zu, da weiß man mindestens, welche Rasse es hat.

Auch in der schon erwähnten Erzählung "Bestanden - durchgefallen" von R. Yādav war die Kaste für den alten Professor der bestimmende Faktor bei der Suche nach einem Bräutigam für seine Tochter. Es wird angedeutet, wie die Finanzheirat die Standesheirat langsam verdrängt: Der Professor gibt am Ende der Erzählung selbst nach. Da innerhalb seiner Kaste allgemein zu hohe Mitgift gefordert wird, ist er bereit, seine Tochter schließlich auch außerhalb der Kaste zu verheiraten. - In der Erzählung "Fremd unter den anderen" brechen zwei junge Menschen die Tradition und heiraten außerhalb der Kaste. R. Yādav verschweigt aber nicht die mit diesem Schritt verbundenen Schwierigkeiten, die Hartnäckigkeit des patriarchalischen Vaters, der das Alte verkörpert.

Man merkt, daß die sich verändernde Familie in sehr starkem Maße ein Schwerpunkt der Aufmerksamkeit der Neuen Erzähler ist. Diese Erscheinung hat sowohl eine objektive als auch eine subjektive Seite. Objektiv ist sie durch die gesellschaftliche Entwicklung zum Kapitalismus bedingt, die die alten feudalen und patriarchalischen Bande zerstört. Dieser Prozeß ist aber sehr langwierig und schmerzvoll; viel von der veralteten unmenschlichen Konvention bleibt bestehen. Die feudalen Kastenschranken sind häufig noch mit den kapitalistischen Klassenschranken gekoppelt. Die literarische Bearbeitung der Familienthematik in der Neuen Erzählung ist dann die emotionelle Reaktion der Autoren auf diese traditionsgebundene gesellschaftliche Wirklichkeit, die nicht mehr den Anforderungen der neuen Zeit entspricht. Vor allem ihre Gestaltung der Frauen und der jungen Menschen als Charaktere mit eigener Persönlichkeit und eigenem Willen ist Ergebnis der Fortsetzung des Emanzipationsprozesses des progressiven Teils des indischen Kleinbürgertums, der in der Hindi-Literatur schon zu Zeiten Premcands zum Ausdruck kam.[53] Verstöße gegen die verknöcherten ethischen und anderen Traditionen und Versuche um die Befreiung des Individuums von traditionellen Normen gab es schon im 19. Jh. Es ist jedoch eine unerfreuliche Tatsache, daß vieles davon, was z.B. fortschrittliche Intellektuelle schon im 19. Jh. zur Lage der Frau propagierten und sogar gesetzlich erkämpften, sich in der gesellschaftlichen Praxis erst im unabhängigen Indien sehr langsam und schwer durchsetzt. Die Probleme der meisten Vertreter der Neuen Erzählung der fünfziger Jahre waren Probleme ihrer Zeit und ihrer Landsleute, von denen sie sich nicht distanzierten. Es war eine Zeit voller Unzufriedenheit, aber auch voller Hoffnungen. Die Schriftsteller waren bemüht, durch ihr Schaffen das sich entwickelnde Neue zu fördern. Vor allem die gesellschaftskritische Richtung der Neuen

Erzählung versuchte immer wieder, zukunftsweisende Typen der neuen, schaffenden Menschen zu finden und sie mit allen ihren inneren und äußeren Konflikten darzustellen, ohne sie zu idealisieren. Dazu war ihre Familienthematik wie geschaffen.

Subjektiv spielt, im Einklang mit der gesellschaftlichen Entwicklung, auch die individuelle persönliche Lebenserfahrung der Autoren eine Rolle. Wir können das Beispiel von M. Rākeś nehmen. In seinem Selbstporträt im Sammelband "Vor dem Spiegel"[54] schildert er das Milieu seiner Kindheit als ein altes Haus, das "immer feucht ist, mit übelriechenden Kanälen und dunklen Treppen... Im Hause gibt es oft Streitigkeiten. In der Dunkelheit der Treppen wandern die Stimmen der Tante und der Großmutter von unten nach oben und von oben nach unten. Wenn es einen Streit gibt, dürfen wir nicht nach oben. Im Hause herrscht eine stickige Atmosphäre... Ich habe eine eigene Welt, die vom Hause und von der Gasse getrennt ist." (S. 187) Die kleinbürgerliche Familie war stets verschuldet. Nach dem Tode des Vaters wurde alles noch schlimmer. Der sechzehnjährige Mohan sollte von da an die Pflichten des Familienoberhauptes übernehmen. "Es gab keine andere Entscheidungsmöglichkeit. Im Alter von sechzehn Jahren preßte mich das Leben in einen Rahmen. Komme, was wolle, ich sollte mich der Form dieses Rahmens anpassen." (S. 196) Aber als Reaktion darauf wurden Mohans "Augen sehr aufmerksam gegenüber dem Leben ringsherum. Sie fingen an, das Haus und die gesellschaftlichen Fesseln außerhalb des Hauses mit einem fragenden Blick zu messen." (S. 196) M. Rākeś verglich die häusliche und soziale Atmosphäre, in der er zu leben hatte, mit dem tiefen Schlamm, der in der Regenzeit auf den Straßen der Stadt war. - Sein Freund, Kamaleśvar, charakterisiert ihn folgendermaßen: "Im Alltagsleben wünscht er, wie ein moderner Mensch mit modernen Errungenschaften zu leben, er muß Schritt für Schritt mit der sich wandelnden Zeit schreiten. Deswegen kann er nicht die Absicht haben, in einer anderen Stadt als in Delhi, Bombay oder Kalkutta zu leben, denn er ist nicht geteilt in zwei verschiedene Einheiten - Denken und Handeln."[55]

Als ein anderes Beispiel können wir Mannū Bhaṇḍārī nehmen. Sie erinnert sich, wie ihr Vater, an sich ein kultivierter Mensch mit literarischen Interessen, sich von ihrer Mutter wie von einer Sklavin bedienen ließ.[56] M. Bhaṇḍārī selbst führt das Leben einer berufstätigen gleichberechtigten Frau. Ihr Gatte, R. Yādav, bemerkt von ihr in scherzhaftem Ton: "... gleich von Anfang an ließ Mannū in mir den Eindruck nicht entstehen, daß sie mir dienen würde",[57] und erzählt im gleichen Ton weiter, daß sie auch in der Zeit der jungen Liebe "immer ihre Erzählungen und ihren Unterricht im Kopf hatte."

Die in der Neuen Erzählung häufig dargestellte Situation, in der ein junger Mensch, gewöhnlich ein Student oder junger Intellektueller, mit neuen Gedanken in Berührung kommt und in schwächerem oder stärkerem Maße mit der patriarchalischen Gedankenwelt seines häuslichen Milieus in Konflikt gerät, ist also Widerspiegelung einer typischen Erscheinung der indischen Gesellschaft. Diese Thematik bildet schon einen festen Bestandteil der indischen fortschrittlichen literarischen Tradition[58], ist jedoch in der Neuen Erzählung reicher geworden. Wenn die Schriftsteller aber versuchen, die Religion als Hemmnis der historischen Entwicklung darzustellen, wird die Situation wiederum sowohl aus objektiven als auch aus subjektiven Gründen schwieriger. Zu den am besten gelungenen Erzählungen mit dieser Thematik gehören diejenigen, in denen lediglich der Auswuchs des religiösen Fanatismus, die Hindu-Muslim-Zwietracht, verurteilt wird. Diese Mahnung zur Toleranz leuchtet wohl auch etwas breiteren Schichten der indischen Gesellschaft ein. Die Massen des indischen Volkes sind jedoch auch heute noch tief in der religiösen Ideologie verhaftet. Religion, vorwiegend der Hinduismus, reicht in alle ihre Lebenssphären hinein. Erzählungen, die sich prinzipiell gegen die Religion richten, finden bei dem stark religiös bestimmten Denken der indischen Gesellschaft wenig Anklang. Dazu ist die Macht der Religion noch zu stark. Auch die Vertreter der Neuen Erzählung sind Menschen ihrer Zeit und ihrer Gesellschaft, und es ist immer noch fraglich, inwieweit sie selbst wirklich atheistisch denken und fühlen, oder inwieweit es für sie noch emotional untragbar ist, direkt gegen die Religion zu schreiben, wenn sie auch ihre Zugehörigkeit zum Hinduismus im praktischen Leben nicht aktiv zum Ausdruck kommen lassen. Im Ganzen entsteht vielmehr der Eindruck, daß diese

Autoren sich mit den äußeren Erscheinungen der Religion nicht beschäftigen wollen bzw. daß sie mit der Religion nichts zu tun haben wollen, um ihre Existenzberechtigung weder bejahen noch verneinen zu müssen.

Veränderungen in der Neuen Erzählung der sechziger Jahre

In den sechziger Jahren werden die Fragen der Religion noch seltener aufgeworfen. Das bedeutet jedoch nicht, daß die Religion an Wirksamkeit verloren hat. Auch das Eindringen westlicher ideologischer Einflüsse kann darin nicht die entscheidende Rolle spielen. Diese Erscheinung ist komplizierter und hängt mit der gesamten innerindischen Entwicklung zusammen. Seit 1962 befinden sich die reaktionären Kräfte im Vormarsch, und der Hindu-Chauvinismus nimmt sichtlich zu. Die schwierigen, für den Durchschnittsbürger oft undurchschaubaren sozialökonomischen Verhältnisse in Indien und das Gefühl der Einsamkeit in der sich kapitalisierenden Gesellschaft spielen eine Rolle in der wieder erstarkten Religiosität der kleinbürgerlichen Schichten.[59] Obwohl die Problematik der Religion wieder akuter wird, wagen sich die Autoren noch weniger an sie heran. Wir können allgemein feststellen, daß um die Mitte der sechziger Jahre in der Neuen Erzählung die soziale Thematik und mit ihr die Kritik am Traditionalismus, die bisher für die ganze Gruppe ausschlaggebend war, nachläßt.

Nach dem Jahre 1960 tauchen auch Namen vieler junger Schriftsteller auf, wie Dūdhnāth Sinh, Ravīndra Kāliyā u.a., die sich der subjektivistischen Richtung anschließen. In diesen jungen Menschen lebt die Tradition des Befreiungskampfes nicht mehr. Sie sehen die ganze Korruption der sie umgebenden Gesellschaft. Folglich haben sie keine Illusionen, zumeist aber auch keine Ideale. Auch die gesellschaftskritische Richtung bleibt von dieser Haltung nicht unbeeinflußt. Die Stimmung des jungen Künstlers dieser Zeit charakterisiert zutreffend R. Yādav im Jahre 1966: "Er haßt diese Welt maßlos..., all dieser Glanz, Lärm, Pomp und dieses Blendwerk quälen ihn zu sehr und machen ihn einsam... Er sieht die Welt ganz anders - und je höher diese Kartenpaläste werden, desto tiefer sinkt sein Herz in Erwartung, wann die unterste Karte verrutscht. Und die Welt, die er sieht, zeichnet sich ab in seinen Erzählungen, Romanen, Gedichten und Bildern."[60] Im selben Jahre, 1966, nennt Ilācandra Jośī, ein älterer Hindi-Prosaiker der introspektiven Richtung, die Neue Erzählung "Schrei eines in der Finsternis verirrten Menschen."[61] Es ist z.B. bezeichnend, daß im neuesten Sammelband von M. Rākeś "Der Himmel aus Stahl"[62] eine einzige, schon erwähnte Erzählung, "Das Gitter", einen zukunftsweisenden Gehalt hat. Die Vorliebe für sehr engbegrenzte Probleme, die höchstens einen kleinen Kreis von Intellektuellen bewegen können[63], nimmt zu, aber auch die Vorliebe für naturalistische Geschmacklosigkeiten.[64] Es entstehen auch öfter als bisher Erzählungen, die genauso gut oder noch eher in Europa oder Amerika spielen könnten.[65] Es ist z.B. auch bezeichnend, daß R. Yādav nach seinen oben behandelten hervorragenden Erzählungen und eindeutig progressiven, die Probleme jedoch nicht vereinfachenden Romanen "Entwurzelte Menschen" (1956), "Eine untreue Frau" (1958)[66] und "Der ganze Himmel" (1960)[67] seinen neuesten Roman "Ein Zoll Lächeln" (1963)[68] mit einer Atmosphäre der Ausweglosigkeit füllt, und daß M. Bhaṇḍārī, Autorin der Erzählungen "Hier ist kein Himmel" und "Dies ist die Wahrheit", Mitverfasserin dieses Romans ist. E. Tschelyschew bemerkt, daß solche Tendenzen im Schaffen R. Yādavs stärker in Erscheinung treten, seitdem er einige Werke von Camus ins Hindi übersetzt.[69] Einflüsse der modernistischen Strömungen der westeuropäischen und amerikanischen Literatur sind zweifellos vorhanden, aber eine Ausgangsbasis für Gefühle der Perspektivlosigkeit ergibt sich aus der indischen Situation, besonders mit dem Ende der Nehru-Epoche, bedingt u.a. durch die Erstarkung der reaktionären politischen Parteien. Durch den verstärkten ideologischen Einfluß der USA werden diese Gefühle gefördert. Dazu kommt noch die Lage der Schriftsteller selbst, die oft Geld durch journalistische und ähnliche Tätigkeiten verdienen müssen, wodurch sie zu ideologischen Zugeständnissen gezwungen werden.[70]

Die Autoren der Neuen Erzählung wollten ohne Zweifel durch die Verbreitung progressiver Ideen das Neue in Indien fördern und stärken. Doch sie haben vermutlich nicht rechtzeitig

gemerkt, daß sie allein durch den moralischen Druck auf das Denken der Gesellschaft, durch ihren "intellektuellen Modernismus"[71] keine grundlegende Veränderung erreichen konnten, wie es ihnen auch der bekannte ältere Hindi-Schriftsteller U. Aśk vorhält. Als sie es dann endlich feststellen, ziehen sie sich gewissermaßen von der brennenden Problematik zurück. Das Gefühl der Ausweglosigkeit führt zu einer Art Nihilismus. R. Yādav erklärt in seinem Selbstporträt: "Verändern sich etwa jemandes Interessen und die Welt durch das Schreiben? Diejenigen, die Bauverträge schließen, Aktien kaufen, schmuggeln und keine Einkommenssteuer zahlen wollen, diejenigen, die Ministerpräsidenten werden, Menschen auf den Galgen schicken und Atombomben herabwerfen, die werden das trotz ihres Geschreis tun. Wir werden auf diese Ereignisse warten, die Zwischenzeit mit dem Schreiben ausfüllen und manchmal eine Protesterklärung unterschreiben und drucken lassen... Bin ich sehr desorientiert? Was soll ich tun, ich sehe keinen Weg..."[72]

In extremen Fällen geht dieser Rückzug so weit, daß die Schriftsteller, besonders die der subjektivistischen Richtung, zu einem gewissen Agnostizismus kommen und in einigen Erzählungen dann ihre Ungewißheit zum Ausdruck kommen lassen, ob das Neue nicht genauso schlecht ist wie das Alte. Das ist der Fall z.B. in den Erzählungen "Verheiratete Frauen"[73] von M. Rākeś, "Reisende eines Schiffs"[74] von Śānī oder "Auf dem Eis im Mondschein"[75] von U. Priyaṃvadā. In diesen Fällen sehen die Schriftsteller einzelne Verfallserscheinungen der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, die den Menschen abstumpften, und setzen diese dem Neuen gleich. In der psychologisch überzeugenden, auf eigener emotionaler Erfahrung[76] beruhenden Erzählung "Ein anderes Leben"[77] von M. Rākeś oder in "Kleine Tājmahals"[78] von R. Yādav werden Gefühlskrisen moderner gebildeter Menschen in modernen Ehen erörtert. Diese eindrucksvollen Erzählungen können aber im indischen Kontext ebenfalls als eine Kritik am Neuen wirken. Das gilt auch für den erwähnten Roman "Ein Zoll Lächeln" von R. Yādav und Mannū Bhaṇḍārī.

Wenn jemand die um die Mitte der sechziger Jahre geschriebenen Neuen Erzählungen liest, ohne die indischen Verhältnisse gut zu kennen, kann bei ihm leicht der Eindruck entstehen, daß u.a. auch der starke Traditionalismus größtenteils überwunden sei und Indien ungefähr das gleiche gesellschaftliche Entwicklungsstadium wie die Länder Westeuropas erreicht habe. Dieser Eindruck wäre jedoch durchaus falsch; diese Schriftsteller haben wohl in ihrem persönlichen Leben die traditionell-patriarchalische Denk- und Lebensweise einigermaßen überwunden, aber das ist noch kein Maßstab für die indische Gesellschaft. Es sind vielmehr Inseln im Meer. Der Traditionalismus hat seine sozial-ökonomischen Grundlagen in feudalen und frühkapitalistischen Produktionsformen und -verhältnissen. Das zähe Fortbestehen traditionalistischer Ideen, selbst wenn die alten Produktionsverhältnisse nicht mehr bestimmend sind, ist eine Folge der Schwäche der echten revolutionären demokratischen Massenbewegung, die das ganze Volk tiefgehend erfaßt. Obwohl der Traditionalismus letztlich einmal doch der historischen Bewegung weichen muß, ist er zur Zeit in Indien immer noch eine lebendige hemmende Kraft, die alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens erfaßt oder mindestens berührt.

Anmerkungen

1 Zum Beispiel R. Tagore, Strir patra (Der Brief einer Frau, dtsch in: Der Tigerkönig, Berlin 1966); Premcand, Mandir (Der Tempel), in: Prem-pīyūṣ, Prayāg 1955; Premcand, Ṭhākur kā kuā̃ (Der Brunnen des Herrn), in: Samaryātrā, Banāras 1953.
2 Zum Beispiel Prāyaścitt (Die Buße), Parlok (Jene Welt, in: Pinjre kī uṛān, Lakhnau 1939.
3 Zum Beispiel Pinjrā (Der Käfig), in: Pinjrā, Prayāg 1945.

4 Zum Beispiel Dhruv-yātrā (Die Polreise), in: Jainendra kī kahāniyā̃, Bd. 5, 3. Aufl. Dillī 1959.
5 Zum Beispiel Roz (Täglich). In: Pahāṛī (Hrsg.): Pratinidhi kahāniyā̃, Prayāg 1958.
6 Zum Beispiel Hāy Rām! Ye bacce! (Oh Gott! Diese Kinder!), in: Citr kā śīrṣak, Lakhnau 1952; Kul-maryādā (Die Familienehre), in: Uttarādhikārī, Lakhnau 1951.
7 Zum Beispiel Jñānī (Der Weise), in: Kāle sāhab, Ilāhābād 1950.
8 Śrīpatrāy, Yuddhottar Hindī kathā-sāhitya (Hindī-Erzählung nach dem Krieg); Candragupta Vidyālaṅkār, Hindī- kathāsāhitya kī samasyāẽ (Probleme der Hindi-Erzählung); Prakāścandra Gupta, Samsāmayik kahānī (Zeitgenössische Erzählung); Nāmvar, Āj kī Hindī kahānī (Hindī-Erzählung von heute).
9 Vgl. z.B. Hariśaṅkar Parsāī, Nayī kahānī (Neue Erzählung. Vortrag auf einer literarischen Konferenz in Prayāg im Dezember 1957), in: Devīśaṅkar Avasthī, Hrsg.: Nayī kahānī - sandarbh aur prakṛti, Dillī 1966, S. 56 ff.
10 Ähnlich ist die Lage auch in der analogen Strömung der marathischen Literatur, z.B. die Erzählungen Bali (Opfer) von Mahādevśāstri Jośī oder Suhāg (Das Eheleben) von Vijay Teṇḍulkar, in: Ś. Sinh und Vasant Dev: Marāṭhī kī nayī kahāniyā̃, Puna 1959.
11 Vgl. Edward Shils: The Intellectual between Tradition and Modernity: Indian Situation, The Hague 1961, S. 62 ff.
12 Ājkal ke laṛke, in: Khel-khilaune, Kāśī 1954.
13 Angārõ kā khel, ebenda.
14 Khāndānī ghar (wörtlich: "Familienhaus"), ebenda.
15 Tīn patr aur ālpīn, ebenda.
16 Pās-fel, in: Choṭe-choṭe Tājmahal, Dillī o.J.
17 Birādarī-bāhar, in: Kināre se kināre tak, Dillī 1963.
18 Pitā, in: Naī kahāniyā̃, (Dillī), v. Febr. 1965.
19 Ekhāne ākāś nāi, in: Mannū Bhaṇḍārī kī śreṣṭh kahāniyā̃, Dillī o.J.
20 Khule darvāze, in: Kahānī (Ilāhābād), v. August 1960.
21 Ūrmil jīvan, in: Insān ke khaṇḍahar, Dillī o.J.
22 Vāsnā kī chāyā mẽ, ebenda.
23 Jaṅglā, in: Naī kahāniyā̃, v. Nov. 1964.
24 Sitambar kī ek śām, in: Parinde, Naī Dillī 1960.
25 Selar, in: Ek duniyā - samānāntar, Dillī 1966.
26 Ähnlich wie der Held seines Kurzromans Vāpasī (Die Rückkehr), Dillī o.J.
27 Pārvatī jab roegī, in: Sāptāhik Hindustān, (Dillī) v. 14.8.1966.
28 Śāp-grast, in: Naī kahāniyā̃, v. Dez. 1965.
29 Vorwort zu Jahā̃ Laksmī kaid hai, 2. Aufl. Dillī 1960.
30 Khel-khilaune, Kāśī, 1954.
31 Ebenda, S. 5.
32 Jahā̃ Lakṣmī kaid hai, 2. Aufl. Dillī 1960.
33 Sāikil, ebenda.
34 Khule paṅkh - ṭūṭe ḍaine, in: Abhimanyu kī ātmahatyā, Āgrā 1959.
35 Lauṭte hue, ebenda.
36 Nayā paudhā, in: Kahānī, v. Sept. 1957.
37 Ukhṛe hue log, Bombay 1956.
38 Tīn nigāhõ kī ek tasvīr, in: Kahānī, v. Nov. 1958.
39 Tyāg-patr, Dillī o.J.
40 Yahī sac hai, in: Mannū Bhaṇḍārī kī śreṣṭh kahāniyā̃, Dillī o.J.
41 Zum Beispiel Manoramā im Roman Manuṣya ke rūp (Menschliche Gestalten). Lakhnau 1949 oder Tārā im Roman Jhūṭhā sac (Lügnerische Wahrheit), Lakhnau 1958 von Yaśpāl; Satyā in Garm rākh (Heiße Asche), Ilāhābād 1952 von U. Aśk.
42 Zum Beispiel Śail in Dādā-kāmreḍ (Dada-Genosse, Lakhnau 1941) von Yaśpāl.
43 Tīn din pahle kī rāt, in: Kahānī, v. Januar 1957.
44 Dūsre, in: Mā̃s kā dariyā, Dillī o.J.

45 Zum Beispiel Kacce ḍore (Rohfäden), in: Kahānī, v. Febr. 1957.
46 Zum Beispiel Yaśpāl: Hāy Rām! Ye bacce! a.a.O.; Prāyaścitt, a.a.O.
47 Malbe kā mālik, in: Naye bādal, Kāśī 1957.
48 Maĩ tumhẽ mār dū̃gā! In: Devtāõ kī mūrtiyā̃, Bīkāner 1952.
49 Jay Gaṅge! Ebenda.
50 Zum Beispiel Mandir, a.a.O.
51 Nāstik, in: Khel-khilaune, Kāśī 1954.
51a Jahā̃ Lakṣmī kaid hai, a.a.O.
52 Pillā, in: Khel-khilaune, a.a.O.
53 Vgl. Premcand, Godān (Opfer, 1936) und Karmbhūmi (Wirkungsfeld 1934).
54 M. Rākeś, Hrsg.: Āīne ke sāmne, Dillī 1966.
55 Kamaleśvar: Merā hamdam - merā dost, in: Mohan Rākeś ki śreṣṭh kāhaniyā̃, Dillī o.J., S. 14.
56 R. Yādav: Merā hamdam - merā dost, in: Mannū Bhaṇḍārī kī śreṣṭh kahāniyā̃, Dillī o.J., S. 14.
57 Ebenda, S. 23.
58 Vgl. z.B. die Romane Karmbhūmi oder Godān von Premcand.
59 Über eine analoge Erscheinung berichtet z.B. J.V. Neustupný: O problematice religiosity v současném Japonsku (Über die Problematik der Religiosität im gegenwärtigen Japan, Vortrag auf dem orientalistischen Symposium "Tradition und Gegenwart" in Liblice), in: Zprávy Československé společnosti orientalistické při ČSAV (Praha), v. Sept. 1965.
60 Ek duniyā - samānāntar, Dillī 1966, S. 20.
61 Girirāj Kiśor: Kahānī aur Ilācandra Jośī, in: Ājkal (Dillī), v. März 1966, S. 18.
62 Faulād kā ākāś, Dillī 1966.
63 Zum Beispiel M. Rākeś: Zakhm (Die Wunde), ebenda.
64 Zum Beispiel Kamaleśvar, Mā̃s kā dariyā (Ein Fleischfluß), in: Mā̃s kā dariyā, Dillī o.J.; Śaileś Maṭiyānī: Do dukhõ kā ek sukh (Ein Glück aus zwei Schmerzen), in: Iṅgit (Dillī) v. 3.4.1966.
65 Zum Beispiel M. Rākeś: Glās-ṭaink (Aquarium), in: Faulād kā ākāś, Dillī 1966; R. Yādav: Ek kaṭī huī kahānī (Eine abgebrochene Geschichte), in: Dharmyug (Dillī), v. 14.6.1964; Tanāv (Die Spannung), in: Ṭūṭnā, Dillī 1966; Repeat Tragedy, ebenda; Kamaleśvar: Talāś (Die Suche), in: Mā̃s kā dariyā, Dillī o.J.; Dukhõ ke rāste (Wege des Schmerzes), ebenda; Dūdhnāth Sinh: Mamī tum kyõ udās ho? (Mutti, warum bist du traurig?), in: Naī kahāniyā̃ v. Jan. 1965.
66 Kulṭā, Dillī 1958.
67 Sārā ākāś, Dillī 1960.
68 Ek iñc muskān, Dillī 1963.
69 E.P. Tschelyschew: Sowremjonnaja poezija chindi, Moskva 1965, S. 49.
70 Darüber beschwert sich M. Rākeś: Bakalam-e-khud (Mit eigener Feder), in: Naī kahāniyā̃ v. Juni 1963.
71 U. Ashk, The Writer's Problem, in: Mainstream v. 19.11.1966.
72 Āīne ke sāmne, Dillī 1966, S. 150.
73 Suhāginẽ, in: Ek aur zindagī, Dillī 1961. Der fortschrittliche Hindi-Literaturkritiker Haṃsrāj Rahbar hat sich im Artikel Āj kā kathā-sāhitya (Heutige Erzählungsliteratur) sogar geäußert, daß diese Erzählung direkt gegen die gesellschaftliche Entwicklung gerichtet ist. In: Ājkal v. Okt. 1966, S. 40.
74 Ek nāv ke yātrī, in: Ek duniyā - samānāntar, Dillī 1966.
75 Cā̃dnī mẽ barf par, in: Ek koī dūsrā, Dillī 1966.
76 Sureś Sinhā: Naī kahānī kī mūl samvednā, Dillī 1966, S. 101.
77 Ek aur zindagī, in: Ek aur zindagī, Dillī 1961.
78 Choṭe choṭe Tājmahal, in: Choṭe-choṭe Tājmahal, Dillī o.J.

Summary

The Critical Attitude of the New Short Story of Hindi towards Traditionalism

The literary group New Short Story came into being about the middle of the fifties. The New Short Story writers are young petty-bourgeois intellectuals who are disillusioned by contemporary developments in their country. They try to present the phenomena of their social surroundings as just manifold and complicated as they are, without simplification and without sentimentality. One trend of the New Short Story strives after a synthetic depiction of social circumstances and the human soul, the other pays more attention to the human soul than to social circumstances.

In the fifties the most distinct common point of both trends of the New Short Story was their critical attitude towards the traditional way of thinking. They express their emotional reactions towards the unsatisfactory social reality, full of traditional survivals, which no longer comes up to the demands of the new times. This attitude is based, on the one hand, on the general development of Indian society towards capitalism and on the other hand on personal experiences of the writers. But religion, which determines the traditional conception of family, is the theme of only a few short stories. Most of the New Short Story writers keep silent about it. It is difficult to judge whether religion is not important for them any more or whether writing against religion as an ideological factor is emotionally unbearable for them. Only religious fanaticism and its practical form of appearance, the communal riots, are more frequently criticised. Religion as a topic becomes still rarer in the sixties, due to the reviving religiosity under the complicated socio-economic and ideological conditions in the country. Even the attitude of the New Short Story writers of both trends against traditionalism becomes less sharp. The generally disillusioned writers see no way out of the difficulties and pay more attention to minor problems. The impression the New Short Story of the sixties leaves on the reader is that traditionalism no longer plays an important part in India. This impression is completely wrong and is caused by the distrust of the writers towards everything, including new forms of life.

Karimpumannil Mathai George

The Sahitya Akademi and its Role in Modern India

What is the Sahitya Akademi? Why, when and how was it set up? Let us try and answer these questions before we consider its important functions, particularly its role in modern India.

The Sahitya Akademi is the Indian National Academy of Letters. The phrase "Sahitya Akademi" combines two words: Sahitya, a Sanskrit word meaning literature and Academy, a Greek word meaning an assembly of men who are interested in the subject. So Sahitya Akademi is an assembly of all those who are interested in creative and critical literature. The combination of a well-known Greek word with an Indian word, shows on the one hand our universal outlook and aspiration and on the other that our organisation will have its own particular role and function, different from other well-known academies.

It was inaugurated on 12th March 1954 by Dr. S. Radhakrishnan, who is now the president of Sahitya Akademi. Unlike other major academies of the world, it was set up by the Government of India under a Resolution of the Ministry of Education. Though it is also financed by the Government of India, according to its constitution it is a completely autonomous body. Though India was faced with many problems in the early years of its independence, the men who were responsible for shaping its destiny were much more than political leaders and administrators. They were men of letters, men of great vision. I have in mind three names, when I make this reference. I have already referred to Dr. S. Radhakrishnan, who was Vice-President of India then, and the President of India later. He agreed to be the first Vice-President of the Akademi. The President of the Akademi, since its inception till the hand of death snatched him away, was Jawaharlal Nehru who was referred to as "essentially a man of letters who has strayed into politics" in the inaugural address of Dr. Radhakrishnan. The Minister for Education who, in consultation with these two, planned the whole set-up was Maulana Abul Kalam Azad, whose literary achievements are well-known. While requesting Dr. S. Radhakrishnan to inaugurate the Akademi, the Maulana said that his role was that of "a curtain raiser". Mr. Nehru who addressed the General Council of the Akademi the very next day said that it was after a lot of deliberation and careful thought that a final decision that the Government itself should set up the Akademi was taken. He was afraid that "the heavy hand of the Government" would affect the free functioning of the Akademi. Dr. Radhakrishnan in his inaugural address emphasised the need for freedom in the following words: "No great literature can be produced unless men have the courage to be lonely in their minds, to be free in their thoughts and to express whatever occurs to them. Freedom of human spirit is the first essential of any kind of creative literature. That must be protected."

They all would have preferred some non-governmental agency setting up such an institution. Though there were literary associations in each important language, they could not assume such a big role. And the days of royal patronage had gone. The need for fostering and coordinating the literary activities of the whole country was felt keenly and something had to be done and the Government coming into the scene seemed inevitable. It is gratifying that the Akademi is able to function as an autonomous body, even though it depends on the Government for its finances.

Objectives of the Akademi

According to its constitution, the Sahitya Akademi is to work actively for the development of Indian letters and to set high literary standards, to foster and coordinate literary activities in all the Indian languages and to promote through them the cultural unity of the country.

Even in the objectives, one finds a different emphasis when compared to the well-known foreign academies. Take for example the French Academy. They need not bother about a multiplicity of languages and cultural expressions. India is a land of great variety, a land of many languages. Some people think it is a curse, as it is a source for many problems. We need not be pessimistic. It puts before us a great challenge and if we face it properly, we can convert it into a source of blessing.

There are fifteen languages recognised under the constitution of India. Then we have English which also has a great role to play. In all these we have valuable literatures - some of them very rich and ancient, others not so old or rich, but still vital and significant. But the great pity is that no one knows Indian literature. I shall first put the idea in a paradoxical way and try to explain what I mean.

There are hundreds of Indian writers; but there is no Indian writer. Millions of people read Indian literature; but no one knows Indian literature. It may appear very strange; but let me got further into these statements.

Who ist the Indian writer? If any one who writes in an Indian language is an Indian writer, then there are thousands of Indian writers. But if he is one who writes in an Indian language and is known throughout India, there is none now. If however, any Indian who writes in any language and is known throughout India is an Indian writer, then there are a few like Mulkraj Anand, R.K. Narayan, and Raja Rao. But they are not typical Indian writers. I have great respect for them and the service they are rendering; but I shall not be happy if the world would consider them as typical Indian writers. Tagore is the only modern writer who has broken the shell of his particular language and has been accepted and known as an Indian writer. For this, first he had to become a world writer. So the position is this. For a writer in one Indian language, however good he is, to become an Indian writer, first he should be christened as a writer through English and accepted as a world writer and then only would he evolve as an Indian writer. Is it not a strange situation?

In recent times, if writers like Tarasankar Banerji, or Thakazhi Sivasankara Pillai, or Jainendra Kumar are slowly evolving as Indian writers, it is because they are being read and appreciated outside India and because the Sahitya Akademi has done some service in making them known.

Coming to the second point, many people in India read literature; but it is normally the literature of one language. Take even the professional writers in a language. A writer in Malayalam reads normally Malayalam books; if he reads books in another language, it is more often than not English. I do not deny that there are some who read Hindi and just a few who read Sanskrit. We have progressed a little. There are now several writers who can give the names of the 15 languages. Twelve years ago even that would have been difficult. But if we ask a writer to give us the name of a well-known poet in each of the modern Indian languages, the answers will be most disappointing. They can rattle off names from English, French and Russian literatures. Frankly speaking, this is the situation. The writers and readers in our language hardly know anything of what is being written in a neighbouring language. This, therefore, poses a great challenge to the Sahitya Akademi which has set to itself the task of coordinating literary activities. Now, how does the Akademi seek to meet this challenge?

Firstly, by publishing informative material regarding literary activities in all the Indian languages; for example: Bibliographies of Indian literature, who's who of Indian writers, histories of literatures in the various Indian languages, and the Akademi's journal Indian Literature (all in English).

Secondly, by translating literary classics both old and modern from one Indian language into the others, so that a good writer in Hindi, Bengali, Tamil or in any other Indian language may find readers, not only in his own language, but in all the major languages of the country. For this purpose, books are recommended by the Advisory Board in each language. Along with this, anthologies are also prepared for translation into other language. Anthologies of poetry, short stories, one act plays, essays, etc., are compiled under approved plans.

In the last 12 years, about 450 books have been published. If we take into consideration the vastness of the task, it is insignificant and should be considered as a mere start. There are many problems which the Akademi has to face in implementing its programme, the most vital one is that of translation. I shall refer to it separately.

Along with this, I would like to add that there is also a programme for translating foreign classics into all the major Indian languages so that the great literary masterpieces of the world may be made available to all the Indian readers and not merely to the English knowing minority. The Akademi cooperates with the Unesco in the implementation of the latter's programme of East-West major project as well as with literary and cultural societies in various foreign countries for exchange of literary information and material.

The future progress of literature in the various Indian languages will depend on the facility for cross-fertilization from as many varied sources as possible. New dimensions develop only when there is competition and clash and rubbing against each other. Sanskrit in the past and English in recent times were responsible for avoiding stagnation and passing a current of vitality in Indian literatures. Now we want a great interplay of literary forces, not only among the various national languages, but also from the well-known foreign languages. It is the Sahitya Akademi's great ideal to create a climate for this cultural infiltration and thus foster the various Indian literatures.

Apart from translation, publication and propagation of good literary works from all sources, Indian and foreign, what are the other programmes which the Sahitya Akademi has approved to familiarise readers in one language with what is happening in other languages? The Sahitya Akademi sponsors book-exhibitions on an all India and regional basis. In 1956 an All India Books Exhibition was held in Delhi. The arrangement and display were such that interested people were able to find out where the richness and poverty of each literature lay in comparison with others. The Akademi also sponsors or holds literary conferences, and seminars of a national and international character. I would like to mention here the International Literary Seminar held in 1961 as a part of Tagore Centenary Celebrations, which was attended by leading literary men of the world like Aldous Huxley. Every year a national literary seminar is convened and literary forum meetings are held periodically in the regional centres. A Shakespeare seminar, as a part of the centenary celebrations has been conducted during the first week of December, 1964.

In addition to coordination of literary activities, which is no doubt important, the Sahitya Akademi wants to recognise men of achievement and encourage men of promise in letters. There is a provision to recognise eminent men of letters by making them Fellows or Associate Fellows of the Akademi; but this has not been implemented yet. And creative writers are encouraged by making Annual Akademi Awards. The Award consists of a copper plaque with Sahitya Akademi emblem inscribed on it, and a cheque for Rs.5,000/. The most outstanding book of literary quality and originality in each language gets the award each year. It also aids authors to publish works of literary merit, which may not attract the commercial publisher.

So far, we have been looking into the purely literary aspect of the Akademi's role. But it can also play an extraliterary role and serve the nation. It can serve to strengthen the political and cultural unity of the sub-continent. Fostering literary understanding among the various languages is one of the vital needs of the country today. The division of India into States basing on the major languages has been subject to great controversy. This reform has potentialities for great progress as well as for utter disintegration and disaster. There are thousands who sincerely believe that the linguistic re-division was an inevitable reform to translate democracy into a working reality. Hundreds of others consider it a curse which blocks the normal process of integration and synthesis. There is a good deal of truth on either side. It has given an incentive to disunity and parochialism, and unless we make sufficient safeguards, even the political unity of India will be subject to great strain. Religion has already divided India and we cannot stand another division with reference to the languages. Man is emotionally attached to the mother-tongue and political aspirants are looking for an

opportunity to fan up some problem which has an emotional bearing. The top leaders of India have realised the potential danger lurking in linguism and that is why they emphasise the need for emotional integration. The centre is of course strong enough to hold together these states with diverse claims and aspirations. But political unity is not so lasting as cultural unity and political strength not so dependable as the strength of the spirit. If political unity is not supported by cultural unity, it will have to surrender to disintegrating forces. In a way, this is what we have seen in the formation of Andhra Pradesh and the bifurcation of the Bombay State. If such is the position, the achievement of emotional integration and cultural synthesis in India is a matter of supreme importance. And one of the ways of doing this is by fostering inter-literary understanding.

I must admit that many of us are indifferent to our sister languages and literatures. We think too much of our own literatures whithout caring to study what exists in other literatures. Partly it is because good works in other literatures are not readily available in translation. To know each other is to appreciate each other and if literary forums and seminars are organised with the object of bringing into focus the Indian literature as an entity, it will provide an excellent opportunity for such exchanges. The Sahitya Akademi is doing its bit in fostering inter-literary understanding.

The Akademi can also serve the nation in times of national emergencies, as it has demonstrated at the time of the Chinese aggression. A writer's greatness is dependent on the extent of his readership and the manner in which he influences the readers. By writing he tries to persuade the mass mind in the intellectual and emotional planes. Great writing can flourish only when the mind is free. But when freedom of the nation itself is in danger, the writer has to wake up and do his part to protect it. The word is the most powerful thing when used in the proper way and who can use it better than a persuasive writer, the creative artist! And when should he use it if not in a national emergency! In this age of mass media, the psychological warfare, or warfare of words, is extremely important. During the Chinese aggression, the Sahitya Akademi mobilised its resources to some extent in this direction. Patriotic poems new and old have been published in the various languages and sold for a nominal price. Conferences and literary gatherings were held in various parts of the country under the auspices of the Sahitya Akademi where the role of the writer in the national emergency was discussed. In a war involving a nation's security and sovereignty, people's emotions are very much involved as the struggle is a nationalistic and patriotic one. So the writer has to arouse the patriotic impulses of the reader. The writers who assembled in such forums agreed that in a multilingual country like India, there is great need for reaching the people through the national languages. The writers also played their part along with others and within a very short time, all the disintegrating trends faded out, as dew-drops in the sun, and the whole nation stoods as one. The Sahitya Akademi did play a quiet, unobtrusive, behind-the-screen role in the national emergency.

In playing its vital role of fostering and coordinating the literary activities and strengthening the cultural unity of the country, the Sahitya Akademi is facing many problems. I wish to touch upon one problem which I consider the most formidable. I have, at the outset said that no one knows Indian literature. Let me explain it a little further. Indian literature is the sum total of all that is written in the many languages of India. Many out of the fifteen languages recognised in the constitution have a rich literary past extending over a period of 5 to 7 centuries. English also has been used by Indian writers for literary purposes. All these put together constitute what is spoken of as Indian literature. But is there any one who could justifiably claim to know what Indian literature is, any one who has assessed its quality and quantity, measured its depth and diversity? There is none. Indian literature is like the Himalayas. We know it is there. Some of us might have even gone up half way on certain ranges; but it does remain a challenge. We can, however, get an overall idea of the Himalayas from geography books. But Indian literature is more difficult and intractable. There is no proper history of Indian literature to give us even a vague, second-hand picture of what it is. A reader usually has first-hand knowledge of one of the several literatures

that comprise Indian literature and second-hand information about one or two more. This is in fact the real plight of almost everyone interested in Indian literature. Now what is the problem that stands in our way of getting a proper knowledge of Indian literature?

Let us again look at Indian literature which has 15 or more developed languages. Each language has its own script, vocabulary and grammar and each aspect in itself poses a difficult problem for the newcomer. I do not deny that there are some common elements between certain languages - in some cases the script is almost the same as in the case of Marathi and Hindi, or Assamese and Bengali, in some other cases the vocabulary is largely common as in the case of Oriya and Bengali. There are languages which are closely allied grammatically, like Tamil and Malayalam or Hindi and Gujarati. In such cases, it may be comparatively easier for a person well conversant with one, to get a fair working knowledge of the other; but even here, to master the new language in order to appreciate literary works, it requires really intense study. The devoted study of a lifetime will be necessary to master an additional language. If it is so, how can any one master the complicated grammar, the unlimited vocabulary and the perplexing scripts of a dozen languages? This is the problem which stands in the way of our understanding Indian literature.

An effective means of meeting the situation is to have an accepted common language, into which the best in each literature could be translated. If that could be achieved, by studying that one language, Indian literature could be gauged and understood. The investigation as to why such a common medium did not evolve to coordinate literary activities and foster understanding in the field, is well worth making. There was always an urge to link up the various regions of India with the aid of a common language. In olden days, Sanskrit was the connecting link in India, the medium of expression of the highest thought of the scholars and thinkers, whether they belonged to the South or North, the East or the West. The Sanskrit language which gave a national character to our thought and emotions held its sway for many centuries. When Sanskrit lost its hold, English attained the position of a useful common language for the educated minority in India. Both these languages played an important role in unifying the country. One of them is now considered dead and the other is served with notice to quit. But despite the changed circumstances and unfavourable reactions, I feel that both these will continue to serve India, as no other language could hope to do.

A peep into the past will confirm that Sanskrit seldom accepted literary works from other languages and that English was made use of largely for intellectual purposes. Neither could be developed as a vehicle for interliterary exchange. I do admit that a few literary masterpieces have been translated into English from the Indian languages; but it is not at all significant. After English, the language that is better known throughout India is Hindi and it is the official language in the offing. If we have to choose a common language for literary expression in India, we have to choose either English or Hindi. Which would be more suitable for the purpose? This is a difficult question.

In every region we have English knowing writers with a much better literary judgement than those who are conversant with Hindi (I mean the non-Hindi areas). If books are translated into English, there is the additional advantage of a world market and possibility of inter-national recognition. But English is a foreign tongue which cannot adequately reflect our cultural patterns and expressions. Hindi, being Indian, is potentially capable of absorbing the colour and temper of a great work, say in Tamil or Bengali. But Hindi is still not properly developed and hence has to go a long way to absorb and convey the richness and delicacies of some of the sister literatures. There is thus a terrible void in the all India set-up. This is one of the most vital problems that stares at people who are conscious of the need for cultural unity and emotional integration.

Even if we grant that Hindi would develop into an adequate common language within 15 or 20 years, there will still remain a large majority of people who cannot be reached through Hindi. Indian literature should not be denied to them. Therefore it is necessary to see that the best in Indian literature, whatever be the original language, is made available in each Indian language. It is more easily said than done. If we reckon that 15 is the number

of languages we have to handle, then it means that 14 times 15 (210) is the number of the categories of translators that are needed. It is difficult to find good translators even between neighbouring languages like - Tamil and Malayalam or between Hindi and Marathi. But between combinations like Oriya and Malayalam or Tamil and Assamese even third rate translators are not available. This unfortunately is the real state of affairs.

Our main task, therefore, is to train translators in the various language-combinations and the cultural oneness of the country is going to depend to a large extent on the competence and sensitivity of these translators. But the available translators, at least a majority of them, are untrained and incompetent to do a fine job. They are capable of ruining the best books in the world. It is on account of such professionals that the Italians considered translators as "traitors". I have heard the story of an American who asked a Chinese friend to translate into Chinese the proverb - "Out of sight, out of mind". The American thought it better to check it with another Chinese translator and requested him to render the Chinese sample into English. Back came the proverb as "invisible idiot".

Let us not condemn our translators. There are some good translators, along with second rate ones. But we do not treat them properly. Translation is an exacting and responsible job. But even the best of them do not get the status and remuneration they deserve. If the translation is good, the credit goes to the original author and if it is bad, the discredit is completely the translator's property.

In the peculiar circumstances, arising from the multiplicity of languages, explained above, what has Sahitya Akademi done in the last 12 years. I can't say that it has achieved much. It has realised the magnitude and intricacy of the problems and made a humble beginning. The role of the Sahitya Akademi is to convert what portends as a curse and a cause for disintegration, into a blessing and force for unity - for mutual fertilization and revitalisation.

I do not want to end with a note of pessimism, and despair. It is true that the multilingual character of India poses real problems. But why not look at the variety and splendour which it provides and take it as a blessing? Some time ago a poet said that if language is a plant, literature is its flower. Each literary creation is a flower and each regional language is a flower garden. Each garden has flowers of different colours and fragrance and each is enjoyable. If you are willing to cross the thorny bushes and inconvenient hedges (I mean the barriers of script and grammar), you can enjoy the beauty of another garden. It is worth the trouble. Any regional literature is Indian literature. Some trees grow so high and so luxuriantly that even though their roots may be in one garden the fruits reach other gardens also. It is the function of Sahitya Akademi to see that the fruits of such plants reach not only the neighbouring gardens, but all the 15 gardens of the country and also other places outside if possible. By doing this, the really good writers in the regional languages will be recognised and accepted as Indian writers and good literature in any regional language will transcend the barriers of grammar and vocabulary and become the property of the whole nation. Thus, if Sahitya Akademi plays its role properly, the multiplicity of languages which hangs as a dark cloud can bring showers of blessing to land broken up and parched.

PHILOSOPHIE

Philosophy

Debiprasad Chattopadhyaya

Indian Materialism[1]

I am going to argue in this paper that the usually accepted idea of Indian materialism is in need of very serious revision.

Of all the assumptions about Indian philosophy none is perhaps more common than that the philosophical tradition of this country being overwhelmingly spiritual, materialism is left to be represented in it only by a handful of minor thinkers - called by their opponents the Lokāyatas, Bārhaspatyas or Cārvakas - whose actual writings are irrevocably lost and even whose historicity is somewhat hazy. In any case, runs the assumption, they do not enjoy much of philosophical respectability and their views are not seriously taken at all. It is customary to consider their views as those of veritable devils (asura-s). Serious thinkers like Jayanta Bhaṭṭa and Gunaratna call them naive fools (varāka) and the great Vācaspati Miśra goes to the extent of laughing at their intellectual calibre as more lowly than that of the lower animals (paśunām api pāśavaḥ).

I shall not try to enter here into all the fallacies involved in such a view of the Lokāyata views. Instead of that I propose to begin with another question which appears to be vitally important for understanding the nature of the Indian philosophical heritage in general and the actual place of materialism in it. The question is: Are the Lokāyatas the only representatives of Indian materialism?

Professor Walter Ruben[2] has in an important sense already answered the question and his answer is in the negative. He argues that even in the days of the Upaniṣads, i.e. evidently before the word lokāyata or cārvāka came into circulation, we come across a major Indian philosopher contributing significantly to the materialistic standpoint. That there are stray references in the Upaniṣads to come scraps of the materialistic outlook is of course generally admitted. Where Ruben's argument differs from this needs to be carefully noted. Following Jacobi he proceeds to show that the views expressed by Uddālaka Āruṇi in the Chāndogya Upaniṣad VI, rightly understood, can only be taken to be a form of materialism, though this materialism of such a great antiquity is inevitably primitive. "My revered teacher Hermann Jacobi", says Ruben, "was the first to maintain that Uddālaka taught some materialistic elements. He started from the struggle of the later Sāmkhyas who claimed that the sat of Uddālaka was matter (prakṛti), while later Vedāntists interpreted it as brahman. Jacobi stressed the point that in the Vedic mentality the distinction between mind and matter was not yet quite clear and he illustrated this fact with the help of Uddālaka's text in whose cosmogony sat, tejas, etc. were thinking and willing. Although thus in Uddālaka's teachings the material elements were living and although, moreover, the distinction between mind and matter was not yet quite clear, he maintained that Uddalaka's doctrine was basically materialistic."

In view of the archaicness of Uddālaka's materialism, Ruben himself prefers to call him a hylozoist and adds: "... he stands side by side with the oldest Greek philosopher, Thales, who was also a hylozoist and lived a short time after Uddalaka." Uddālaka's materialism, Ruben further argues, can be better understood when studied in contrast to the views expressed by Yājñavalkya, the first full-fledged idealist in Indian philosophy, who also figures prominently in the Upaniṣads - particularly in the Bṛhādaraṇyaka. As the social and intellectual background of this earliest form of the struggle between materialism and idealism in Indian philosophy, Ruben suggests the following: "... the fight between materialism and idealism - between Uddālaka and Yājñavalkya - began in ancient India when a few and small

Indian states in the Ganges valley had been just founded in the Iron Age in contrast to the mass of tribes, when class struggle was beginning, when accordingly ideological competition started, visible to us in the discussions between the Vedic ritualists and their opponents... Sciences like medicine started fighting against religion, physicians against Brahmins; astronomy, geography, law, state-doctrine, etc. began; discussions became characteristic of this new period of ancient Indian history, doubt was in fashion in all fields of consciousness, and only then the fight between materialism and idealism began on the basis of all these social and ideological struggles, especially after scientific thinking had begun, although the sciences were not yet fully developed. Uddālaka shows in his philosophy this new scientific type of thinking in his ways of arguing and proving his doctrines with reasonings and analogies, as a forerunner of later logicians who developed the analysis of anumāna, dṛṣṭānta, etc."

I am fully aware that all this will appear to be extremely shocking to our orthodox thinkers for whom, not to speak of recognising materialism in the views of such a venerable sage as Uddālaka Āruṇi, the very possibility of imagining any clash of ideas among the Upaniṣadic "seers" is a scandal and a sacrilege. Nevertheless, I shall like to present here an interesting evidence from later Indian philosophical literature which appears to me to substantiate conclusively Ruben's main thesis under discussion.

As is rather well-known, in later Indian philosophy it is persistently asserted that the characteristic thesis of the materialists is the bhūta-caitanya-vāda or dehātma-vāda. According to this doctrine, consciousness is only a product of the material elements transformed into the form of the body and in this sense consciousness is only a quality of the body itself. As such, the assumption of an extra-corporal soul to account for the fact of consciousness is at best an arbitrary one. There is, thus, no soul over and above the body; the so-called soul is nothing but the body itself. In default of advanced scientific data, our ancient materialists do not know of course how exactly consciousness can emerge from the transformation of unconscious matter. It is remarkable nevertheless that they draw upon an extremely significant observation to explain such a possibility, though analogically. No intoxicating quality is observed to exist in the ingredients used for marking wine. Yet these very ingredients, when transformed into wine, are found to acquire intoxicating quality. Similarly, the material elements constituting the living body, though by themselves or taken severally, are not characterised by consciousness, yet as a result of some peculiar transformation (viśeṣa pariṇāma) of the same material elements resulting in the form of the living body, consciousness is found to emerge therein.

Judging from the strenuous efforts of various sophisticated philosophers of the later times to refute and reject this position at any cost[3], we can easily judge that the materialistic position is after-all not so naive as it is often contemptuously referred to. I have elsewhere[4] compiled practically all the major philosophical considerations offered against this thesis and a critical analysis of these has led me to conclude that even in terms of the techniques of the Indian philosophical debate all these objections against the bhūta-caitanya-vāda rest after all only on recognised scholastic forms of Indian fallacies (hetvābhāsa). On the other hand of all the Indian theories concerning the origin of consciousness, this one has undoubtedly the highest scientific potential.

For the moment, however, let us concentrate on Ruben's interpretation of Uddālaka's views. In continuation of this interpretation I propose to present here one polemic in particular against the bhūta-caintanya-vāda, which, as I have already said, is, on the admission of all, the thesis characteristic only of the Indian materialists. This polemic is to be found in the Nyāyamanjarī of Jayanta Bhaṭṭa.[5]

Following the Indian practice of first representing the opponent's position (pūrvapakṣa) adequately, Jayanta mentions a number of arguments on the basis of which the materialist would like to establish his own thesis. One of these is as follows: "There exists 'agreement in presence' as well as 'agreement in absence' between the body and consciousness. It is

often observed that a body well-nourished with food and drinks has improved consciousness. The reverse happens in the reverse case. The body of the young man who takes the Brāhmī-ghṛta shows remarkable improvement of consciousness... Thus, the improvement and deterioration of consciousness is directly explicable by the presence and absence of the excess of the material elements."[6]

The argument is cryptically put and we can first see its implications. The Indian philosophers are on the whole agreed that for establishing a causal connection between two phenomena it is necessary to point to the 'agreement in presence' (anvaya) as well as the 'agreement in absence' (vyātireka) between the two. Accordingly, says Jayanta, the materialists try to prove the causal connection between the material body and consciousness by pointing to the 'agreement in presence' as well as 'agreement in absence' between the two. Thus it is observed that when a person's body is well-nourished by food and drink, he acquires improved consciousness (pattī cetanā), i.e. his consciousness shows improved functioning. By contrast, when a person's body is kept under-nourished, his consciousness remarkably deteriorates. Besides, the well-known 'brain-foods' of Indian medicine like the Brāhmī-ghṛta, which are nothing but material elements, are found to improve the intellectual capacity of the young men. Hence, argues the materialist, consciousness is directly dependent on the material body or is the product thereof. In Mill's logic, such an argument would be considered as a case of the method of concomitant variation. But the Indian logicians prefer to reduce such cases to cases of 'agreement in presence' and 'agreement in absence': There is improved consciousness in the presence of the improved (or well-nourished) body while in the absence of the improved (or well-nourished) body there is absence of improved consciousness. Hence, consciousness is directly dependent on the body.

The argument is interesting and, in the background of the actual development of Indian science, its intrinsic importance must not be overlooked. However, from the point of view of historical understanding, the more important question is: Wherefrom does Jayanta collect this argument, which he considers typical of the materialists? To think that he collects it from some Lokāyata text now lost to us would be purely conjectural. However, it will be equally conjectural to think that he conjures it out of his own brain, because basically the same argument is to be found in the Chāndogya Upaniṣad, a text with which Jayanta's want of acquaintance is certainly unimaginable. In other words, in the whole range of Indian philosophical literature there is only one text which contains a clear mention of this argument, - or, to be more precise, its clear proto-type, - and that is the Chāndogya Upaniṣad. In all presumption, therefore, Jayanta Bhaṭṭa collects the argument from there. Significantly, in the Chāndogya itself this argument forms part of Uddālaka's views, who, moreover, insists on some form of experimental demonstration in favour of it.

As a remarkable piece of scientific literature belonging roughly to the seventh century B.C., the passage of the Chāndogya expounding this argument deserves to be quoted in full:

Uddālaka Āruṇi said to his son Śvetaketu:

- "Food, when eaten, undergoes a threefold division. Its coarsest constituent is transformed into faeces; its medium (constituent is transformed into) the flesh and its subtlest (constituent is transformed into) the mind.

- "Water, when drunk, undergoes a threefold division. Its coarsest constituent is transformed into urine; its medium (constituent is transformed into) blood: its subtlest (constituent is transformed into) breath (prāṇa, life).

- "Heat (i.e. in the form of oil, butter, etc.), when consumed, undergoes a threefold division. Its coarsest constituent is transformed into bone: its medium (constituent is transformed into) marrow, its subtlest constituent (is transformed into) speech.

- "Thus, my dear, mind consists of food, breath (life) consists of water, speech consists of heat."

(The son Śvetaketu said -)

- "Venerable Sir, please lead me to understand even more."

- " So be it, my dear", said he (i.e. Uddālaka, who continued -)

- "Of curd, my dear, when churned, that which is subtle moves upward. It becomes butter. In the same way, my dear, of the food that is eaten, that which is subtle moves upward. It becomes the mind. Of water, my dear, when drunk, that which is subtle moves upward. It becomes the breath (life). Of heat (i.e. oil, butter, etc.), when consumed, that which is subtle moves upward. It becomes the speech. Thus, my dear, the mind consists of food, the breath (life) consists of water, the speech consists of heat."
(The son Śvetaketu said -) "Venerable Sir, please lead me to understand even more."
- "So be it, my dear", said he (Uddālaka, and he continued)
- "A person, my dear, consists of sixteen parts. For fifteen days do not eat (any food, but) drink water as you please. (Breath (life), which consists of water, will not be cut off from one who drinks water."
Then for fifteen days he (Śvetaketu) did not eat (any food). After that, he approached him (Uddālaka) and said, "Sir, what shall I say?"
(Uddālaka said,) - "The ṛk-s (i.e., the hymns of the Ṛgveda), the yajus (i.e. the spells of the Yajurveda) and the sāman-s (i.e. the melodies of the Sāmaveda). Then he (Śvetaketu) said, "These do not occur to me, Sir." (To him, he (Uddālaka) then said, "Just as, my dear, of a great mass of fire only a single piece of coal of the size of a fire-fly may be left with which the fire would not there-after burn much longer, - similarly, my dear, only one part of your sixteen parts is left and with it you fail to apprehend the Vedas. Eat. Then you will understand me." Then he (Śvetaketu) ate and approached him (Uddālaka). Then whatever he (Uddālaka) asked him, he (Śvetaketu) answered everything. Then, to him he (Uddālaka) said, - "Just as, my dear, of a great mass of fire only a single piece of (burning) coal of the size of a fire-fly is left and, covered with straw, it is made to blaze up and this fire would burn much thereafter, - so, my dear, of your sixteen parts only the sixteenth part was left over; being covered with food that is made to blaze up. With this you can now understand the Vedas. For, my dear, the mind consists of food, the breath (life) consists of water, the speech consists of heat."
The he (Śvetaketu) understood what he said. Well, he understood.

We may now return to the argument attributed by Jayanta Bhaṭṭa to the materialists. With all his sophistication of later logical terminologies Jayanta Bhaṭṭa has surely to admit that the capacity to apprehend or remember the Vedas is an unmistakable mark of what he calls improved consciousness or pattī cetanā, just as the incapacity to do it is a sure mark of the degeneration of consciousness. If, therefore, Uddālaka means to demonstrate that all these are directly dependent on the nourishment of the body - that in the presence of this nourishment there is also present the improved consciousness while in the absence of nourishment there is the absence of this improved consciousness - then it becomes quite legitimate for us to infer that Jayanta finds all the clues to what he considers to be a basic materialistic argument already well-formulated in the Chāndogya Upaniṣad by Uddālaka Āruṇi. Therefore, instead of being outraged by Ruben's discovery of materialism in the teachings of Uddālaka Āruṇi, it may be worthwhile for our orthodox thinkers to remember that over a thousand years before Ruben, one of the keenest of our traditional thinkers already discovered it, though it is needless to add that he gives to this argument a clearer logical shape and puts it in terminologies of later times. Nevertheless, the argument is the same and it is obviously in defence of the materialistic position.

Meeting a materialist in the company of the Vedic sages is itself a rude shock to the usually accepted idea of Indian materialism. However, we may now proceed to see why this idea is in need of a much more serious revision.

Uddālaka's materialism is primitive and, as Ruben shows, it is inevitably so. In the Upaniṣadic age, we come across a considerable number of philosophical or proto-philosophical views, but all these are then at the stage of their making. It takes a few centuries for some of these to receive a clearer philosophical form and to gain the recognition as major Indian philosophical systems. Therefore, the question is: What eventually becomes the position of materialism among the maturer philosophical systems of India? In answer

it is readily assumed that outside the Lokāyata or Cārvāka system, materialism has no place in the maturer phase of Indian philosophy. But there are many considerations that prevent us to accept this answer. We may briefly mention here a few of these.

It may be convenient to begin with Kauṭilya's Arthaśāstra with the discovery of which, as Jacobi[6] rightly claims, "we have acquired a positive starting point for constructing the history of Indian philosophy".

It is well-known, of course, that the Arthaśāstra is not a treatise on philosophy or a compendium of the Indian philosophical systems like that of Mādhava or of Haribhadra. Why, then, Jacobi considers it so important for constructing the history of Indian philosophy? Though primarily a work on ancient politics, it contains - and contains in an exemplary clear-cut form - a systematic classification of the recognised 'branches of knowledge' (vidyā-s) of the age, indicating the place of the philosophical systems among these. We may follow Jacobi's masterly analysis of the data contained in the Arthaśāstra, though on considerations purely textual we shall have to break away from him on a question which is really crucial for understanding the materialistic tradition in Indian philosophy.

The main points of Kauṭilya throwing light on the philosophical situation of his time may be summed up as follows.[7] First, he recognises only four branches of knowledge and calls these ānvīkṣikī, trayī, vārtā and daṇḍanīti. Secondly, he asserts that under ānvīkṣikī are to be placed three and only three systems of Indian philosophy. He calls these Sāṃkhya, Yoga and Lokāyata.

A few words on the terms used by Kauṭilya to indicate the branches of knowledge are necessary. Jacobi[8] renders ānvīkṣikī etc. as Philosophy, Theology, Science of Industry and Statecraft respectively. But these equations - particularly the first two - are to be taken with critical caution.

Ānvīkṣikī is the old Indian term for logic, which in later times is more frequently referred to as tarkavidyā or hetuvidyā. Pāṇini[9] suggests that it is called ānvīkṣikī, because it has for its object anvīkṣā, literally "after-knowledge" (anu + īkṣā), though in later times the word more frequently used for "after-knowledge" is anumāna (anu = after and māna = knowledge), and anumāna is nothing but the Indian word for inference. In the Nyāya-sūtra[10] Gautama explains the reasons why inference is called after-knowledge: inference pre-supposes perception, i.e. is possible on the basis of some previous preceptual evidence, though in later times the implication of this is sought to be obscured by a tendency to scripture-mongering.[11] For the moment the point is that anvīkṣā being etymologically equivalent to anumāna, the ancient word ānvīkṣikī stands for what in later times is called anumāna-vidyā, i.e. the science of inferential knowledge, which knowledge, in its turn pre-supposes direct perceptual evidence. The Amarakośa[12] also retains this old tradition and equates ānvīkṣikī with tarka-vidyā or logic. Therefore, Jacobi's rendering of the word as Philosophy is to be taken with this reservation that Kauṭilya himself does not allow within his concept of philosophy any place for the alleged mystical, intuitive or scriptural approach to reality. Philosophy is for him essentially rational and the only data accepted by it for rational analysis are data furnished by perception.

Secondly, trayī does mean Theology, but theology only of a special brand. Literally, it means "The Three" and this is the typical form in which the Vedas are referred to in ancient literature. It needs to be remembered here that in the traditional view the Vedas are inclusive of the Upaniṣads, which are also called Vedānta, literally the Veda-end. Thus, trayī is not the general Indian term for theology but specifically the term for Vedic theology.

For Kauṭilya himself, trayī is to be clearly differentiated from ānvīkṣikī. Thus, if by ānvīkṣikī Kauṭilya means philosophy - as he surely does - then from his clear contrast of it with trayī it follows that the Vedānta system, which is intended to be nothing but a rationalisation of the Upaniṣadic thought, is, in Kauṭilya's analysis, not a philosophical system at all. So also is Pūrva-mīmāṃṣā, which intends to be nothing but a rationalisation of the ritualistic contents (the karma-kāṇḍa) of the Vedas. As Jacobi rightly shows, this explains

the absence of Vedānta and Pūrva-mīmāmsā in Kauṭilya's list of philosophies: "...even if Vedānta existed at that time as a school, Kauṭilya could easily view both Mīmāmsā-s as belonging to Theology (trayī)".[13]

As for vārtā and daṇḍanīti, the former literally means the knowledge of agriculture, cattle-raising and trade while the latter means of course state-craft, though only of the early feudal context.

Such, then, are the branches of knowledge acknowledged by Kauṭilya. However, it needs to be noted at once that this scheme of four-fold vidyā-s is not unanimously accepted in the ancient days. Kauṭilya himself mentions other views on the vidyā-s, though for the purpose of differing from these. Of these rival views, one interests us most, for it has far-reaching implications for the later development of Indian philosophy. According to the Mañavas or the 'followers of Manu', says Kauṭilya, the branches of knowledge are only three, viz. trayī, vārtā and daṇḍanīti. Eminent modern scholars like Bühler[14] and Kane[15] have already discussed the question of the possible relation of the "followers of Manu" with the legal code called Manusmṛti as existing for us and we need not reopen this question for the moment.[16] More important for us here is to note the definite refusal of the 'followers of Manu' to recognise ānvīkṣikī as an independent branch of knowledge. This simply means that they are opposed to acknowledge the purely logical approach as having any independent efficacy. But why they are so opposed? Kauṭilya provides us with an exact answer to the question. According to the 'followers of Manu', says he, ānvīkṣikī is already included in the trayī and constitutes a special branch thereof. The significance is devastating for philosophy, for it means that logic is completely subservient to the Vedas, reason to revelation. Outside of what is already revealed in the scriptures, reason can have no pretention to truth. It remains for us to see how determined the orthodox lawgivers are on this point and how the Indian philosophical tradition suffers either from a complete capitulation of the philosophers to this demand of the lawgivers or from a clear effort to placate it.

Kauṭilya himself has no sympathy for this tendency. He dissociates himself clearly and categorically from it. For him ānvīkṣikī and trayī, as branches of knowledge, are completely different. This means that though he does not go to the extent of questioning the validity of the scriptures, the logical or rational approach to reality has for him an independent or autonomous status. No; more than this. In the eyes of the orthodox lawgivers, who fully subscribe to the views of the 'followers of Manu', Kauṭilya commits a worse crime. Not only does he acknowledge the independent efficacy of reason, but he moreover boldly proclaims the supreme importance of logic among all the branches of knowledge. Logic, according to him, "is helpful to the world through its ratiocinative process in the investigation of the soundness or unsoundness in the conclusions and doctrines of the different branches of knowledge"[17] - evidently inclusive even of the trayī or the Vedas. "Investigating by means of reasoning", says Kauṭilya, the nature of good (dharma) and evil (adharma) as discussed in the Vedas, material gain or loss as discussed in vārtā, right and wrong policies as discussed in daṇḍanīti, as well as the relative strength and weakness of these (branches of study), it confers benefit on the people, keeps the mind steady in adversity and in prosperity and brings out proficiency in thought, speech and action." Hence is Kauṭilya's famous verse proclaiming the supreme importance of ānvīkṣikī:

"Logic is ever renowned as the lamp for all the branches of learning, as the aid to all activities, as the basis of all virtues."

What can the later lawgivers - the free advocates of the value of superstition for policing the state - do with such a reckless champion of rationalism?[18] Simply allow him to be dumped into oblivion. Kauṭilya suffers this fate. He is pushed out of circulation from the field of Indian literature. The Arthaśāstra, it is significant to note, becomes a completely forgotten text and remains to be rediscovered only in the beginning of the twentieth century (1905). In the meanwhile, however, orthodoxy does not spare him of the venom that an advocate of free thinking deserves in its eyes. Bāṇabhaṭṭa (7th cent. A.D.), the court-poet of Harṣa and himself one of the great champions of orthodoxy, comes out with the comment

that the treatise of Kauṭilya is "despicable, because of its exceedingly ruthless instructions."[19] Of course, Vātsyāyana (c. 4th cent. A.D.), while commenting on the earliest full-fledged treatise on Indian logic (viz. the *Nyāya-sūtra*), cannot resist the temptation of quoting Kauṭilya's verse extolling logic.[20] At the same time, evidently because of the threat of the lawgivers against logic as such, he takes certain necessary precautions, which, though they cost him self-consistency, somehow also help him to evade Kauṭilya's fate.

But before we pass on to discuss all these in detail, it is necessary to have a clarification about Kauṭilya's statements. What is most striking about these statements and what, when properly analysed, provides us with a distinct clue to the age-old alliance between rationalism and materialism in Indian philosophy, is his assertion that under *ānvīkṣikī* are to be placed three and specifically three systems of Indian philosophy. He calls these Sāṃkhya, Yoga and Lokāyata. There is no ambiguity whatsoever about Kauṭilya on this point. Jacobi comments, "According to Kauṭilya, the essence of philosophy lies in systematic investigation and logical demonstration: in his judgment these conditions are satisfied only (*iti*) by Sāṃkhya, Yoga, and Lokāyata."

Something is apparently strange about this. The materialism of the Lokāyatas is well-known, and so also its blunt refusal to have anything to do with orthodoxy and religion. But the systems of philosophy generally referred to as Sāṃkhya and Yoga - i.e. the philosophies associated with the names of Kapila and Patañjali - are generally claimed by Indian orthodoxy as belonging to its own tradition. Therefore, the way in which Kauṭilya associates these three philosophies is, to say the least, somewhat perplexing. Yet there is no doubt that in Kauṭilya's understanding the three philosophies are closely related. Nothing else in Indian wisdom has for him any claim to be called *ānvīkṣikī*. This, again, is perplexing. Jacobi seeks to explain his silence over Buddhism and Jainism by Kauṭilya's sectarian animosity: this Brahmin writer on statecraft completely ignores Buddhism and Jainism, because these seek to set aside the political and social institutions resting on Brahmanical groundwork. This may not be the real explanation in as much as Kauṭilya does not ignore the Lokāyata which, on the admission of all, ridicules the same institutions with much greater vehemence. On the other hand it is not inconceivable that in Kauṭilya's time Buddhism and Jainism are yet to acquire the form of powerful and well-organised philosophico-theological movements and as such it would be chronologically incongruous to expect Kauṭilya to be greatly concerned with these. In any case, the modern scholars are not much worried over Kauṭilya's silence over Buddhism and Jainism. As for the other systems of Indian philosophy, Kauṭilya's indifference to Pūrva-mīmāṃsā and Vedānta are rightly explained, as already seen, by the circumstance that in his understanding these are already included in the *trayī*. But how are we to account for his omission of the Nyāya-Vaiśeṣika which, among all the traditionally accepted systems of Indian philosophy, represents the standpoint of *ānvīkṣikī* or logic par excellence?

Are we, then, to look at the entire statement of Kauṭilya as being historically unrealistic, having little or no respect for the actual philosophical situation? The fact is precisely to the contrary. We have in this statement a definite indication of the real philosophical situation in ancient India the importance of which is so far more or less ignored. And the modern scholars generally miss this mainly because they are preoccupied with a wrong question about the statement. They are above all bothered to find out how can Kauṭilya assign to the thoroughly disrespectable Lokāyata precisely the same status as that of Sāṃkhya and Yoga? While concentrating on this, they ignore the more important question, namely, what can Kauṭilya really mean by the word Yoga in his enumeration of *ānvīkiṣkī*-s? We are going to see that this question, properly answered, solves the apparent mystery of his silence over the Nyāya-Vaiśesika.

The modern scholars are too readily inclined to believe that in Kauṭilya's statement the word Yoga stands for the so-called Yoga system of Patañjali. Yet this is absurd and palpably so. First, not to speak of being a logical or rationalistic approach to reality, Patañjali's

Yoga is not strictly speaking an independent philosophical view at all. It is primarily a discussion of certain psycho-physical practices, which come down from a hoary antiquity and are imagined to be conducive to certain mystical and supernatural powers. Secondly, though Patañjali also shows a tendency to discuss and defend a certain philosophical view, this philosophical view has neither an intrinsic connection with the afore-mentioned practices nor any great deal of self-consistency. Except for the admission of God, Patañjali's philosophy is nothing but Sāṃkhya, as a result of which it is generally described as seśvara-sāṃkhya or "Sāṃkhya with God". Such a name is itself indicative of the arbitrariness of Patañjali's philosophical position, the categorical rejection of God being an essential feature of the Sāṃkhya philosophy. Evidently with the intention of placating the theists, Patañjali simply inserts the conception of a personal God into the Sāṃkhya scheme of reality without bothering to modify the fundamentals of the Sāṃkhya. "In the Yoga system the passages that treat of God stand disconnected and are, indeed, in direct contradiction of the aim of the system. God neither creates the universe nor does He rule it. He does not reward or punish the actions of men and the latter do not regard union with Him as the supreme object of their endeavour... Assuredly these speculations prove, were there any need at all for proof, that in the real Sāṃkhya-Yoga there is no room for a personal God."[21]

Just as this God is to the Sāṃkhya philosophy quite arbitrary and extrinsic, so is the Sāṃkhya philosophy itself to the Yoga practices. The practices are in fact immensely old. Concrete material relics of the Indus period prove their prevalence in the country in the third or fourth millenium B.C. In the course of centuries these became the floating possessions, as it were, of all sorts of religious beliefs and even of philosophical speculations, of which Sāṃkhya is but one. As Dasgupta[22] rightly observes, "the Yoga practices have undergone diverse changes in diverse schools, but none of these shows any predilection for Sāṃkhya. Patañjali was probably the most notable person, for he not only collected the different forms of Yoga practices and gleaned the diverse ideas which were or could be associated with Yoga, but grafted them all on the Sāṃkhya metaphysics and gave them the form in which they have been handed down to us. ... Vijñāna Bhikṣu and Vācaspati Miśra agree with us in holding that Patañjali was not the founder of the Yoga but an editor."

More words are not necessary. It is already obvious that there is nothing in the Yoga system of Patañjali that answers even vaguely to Kauṭilya's conception of ānvīkṣikī. Besides, Kauṭilya is no fool to assert that rationalism is represented in ancient India only by three trends, namely Sāṃkhya, 'Sāṃkhya with God' and Lokāyata.

What, then, can Kauṭilya refer to by Yoga as a form of ānvīkṣikī? A clear clue to this is to be found in Vātsyāyana's commentary on the Nyāya-sūtra.

The Nyāya-sūtra[23] defines pratitantra-siddhānta or "proved doctrine on the basis of one's own branch of learning" as that "which is accepted in one's own allied branch of learning (samāna-tantra) but unaccepted in other branches of learning (para-tantra)." Comments Vātsyāyana: "For example, (the pratitantra-siddhānta-s) of the Sāṃkhyas are: the non-existent never comes to being nor the existent absolutely destroyed... (The pratitantra-siddhānta-s) of the followers of Yoga are: ... the non-existent comes to being and the existent is absolutely destroyed." Apart from the fact that the context clearly precludes the possibility of the Sāṃkhya and what is referred to as the Yoga being allied branches of learning, which by itself is a proof that by Yoga Vātsyāyana cannot mean here the so-called Yoga system of Patañjali, to the students of Indian philosophy it is already obvious that he is referring in his commentary to two well-known views of causality, namely sat-kārya-vāda and asat-kārya-vāda, of which the first is as characteristic of the Sāṃkhya system as the second that of the Nyāya-Vaiśeṣika. In short, by Yoga here Vatsyāyāna means nothing but the Nyāya-Vaiśeṣika.

Nor is there anything arbitrary about such an use of the word Yoga. Thanks to the stupendous scholarship of traditional Indian paṇḍits like Mm. Phaṇibhūṣaṇa Tarkavāgīśa and Mm. Kuppusvāmī Śāstrī, we are now in possession of solid evidences to see that Yoga[24] is in fact an old name of the Nyāya-Vaiśeṣika. Here is a brief summary of Phaṇibhūṣaṇa's

comment: "Vātsyāyana mentions a number of theses maintained by the followers of Yoga. But whom does he refer to by this? They cannot obviously be the followers of the well-known Yoga system of Patañjali, because the theses referred to are flatly contrary to their doctrines. On the other hand, by the followers of Yoga we can understand here only the Naiyāyikas and Vaiśeṣika, because the doctrines mentioned by Vātsyāyana as their pra-titantra-siddhānta-s are characteristic of the Naiyāyikas and Vaiśeṣikas alone. In any case, the Vaiśeṣika system was known by the name Yoga even in ancient times. In accordance with this tradition, the Jaina philosopher Vidyānanda Svāmī in his Patraparīkṣā quotes a sūtra of Kaṇāda and adds, 'As it is said by the followers of Yoga'. Guṇaratna also opens his discussion of Nyāya with the words: 'The Naiyāyikas, also known as Yaugas (i.e. followers of Yoga)...' Vātsyāyana also follows the same ancient tradition and mentions the doctrines characteristic of the Vaiśeṣikas as those of the followers of Yoga. But these doctrines are also the doctrines of the Naiyāyikas. Thus, by the followers of Yoga is to be understood the followers of the Nyāya-Vaiśeṣika."

But what accounts for this ancient tradition? Why, in other words, are the followers of the Nyāya-Vaiśeṣika referred to as the followers of the Yoga? The more orthodox explanation is that because they are traditionally known as the Śaiva Yogins. Praśastapāda, e.g., says that Kaṇāda received insight into the Vaiśeṣika doctrines as a result of pleasing Śiva with his Yogic practices. As against such patent mythologies, Phaṇibhūṣaṇa has a remarkably logical alternative to suggest. The word yoga also means saṃyoga or conjunction. The Nyāya-Vaiśeṣikas are known as the followers of Yoga because they subscribe to the doctrine of the universe coming into being through the conjunctions of the eternal atoms. Thus, in short, the philosophy of atomic conjunction is known as the Yoga philosophy. We have already seen why it is impossible for Kauṭilya to mean by Yoga the so-called Yoga system of Patañjali. We can now see why by this name he can refer only to the Nyāya-Vaiśeṣika.

Kuppuswāmī Śāstrī adds more evidences to the distinct possibility of Kauṭilya referring to the Nyāya-Vaiśeṣika by the name Yoga: "Kauṭilya's Arthaśāstra mentions the types of thought comprising ānvīkṣikī in the statement sāṃkhyaṃ yogo lokāyataṃ cetyānvīkṣikī... In this extract from Kauṭilya, there is no specific mention of Nyāya or Vaiśeṣika as such... Those who are sufficiently familiar with the use of the word yoga in its old sense of Vaiśeṣika, as it is found used for instance in Vātsyāyana's bhāṣya on I. 1. 29, are not likely to consider it a strained interpretation to take the word yoga, as used in the Kauṭilya, in the sense of Vaiśeṣika. In fact, according to Vācaspati Miśra's Tātparyaṭīkā and the Bhāṣyacandra on the bhāṣya on I. 1. 29, the word yoga may be taken in the somewhat comprehensive sense of Nyāya including the Vaiśeṣika, the Nyāya being a philosophical school laying special stress upon yoga or yukti or reasoning: yogo yuktiḥ pradhānatayā vidyate yeṣām - Bhāṣyacandra."[25]

Jacobi completely misses all these[26] and is led to conjecture on the possible cause of Kauṭilya's silence over the Nyāya-Vaiśeṣika. This appears to him to be specially peculiar, because, as he rightly notes, the Nyāya-Vaiśeṣika fulfils the conditions demanded by Kauṭilya of ānvīkṣikī in a higher degree than any other Indian philosophical system. "All the more it is therefore of importance", says he, "that Kauṭilya does not mention by name Nyāya and Vaiśeṣika while enumerating the systems recognised by him as ānvīkṣikī. From this we can draw the inference with certainty that at this time, i.e. 300 B.C., Nyāya and Vaiśeṣika had not received the recognition as philosophical systems, not to speak of the existence of the sūtra-s of Gautama and Kaṇāda in the form in which they are now before us." But such a conclusion on the possible date of the Nyāya-Vaiśeṣika is unwarranted, for we have already seen that Kauṭilya does refer to it, though by its ancient name Yoga. We may now sum up the results we have reached so far.

As against the ancient trend trying to make reason subservient to revelation, Kauṭilya maintains that the logical approach to reality is to be clearly distinguished from the scrip-

tural one, that ānvīkṣikī is as independent a vidyā as trayī. This explains his silence over the Pūrva-mīmāṃṣā and the Vedānta systems, which are but rationalisations of the Vedas or trayī. Secondly, as logical approach to reality Kauṭilya is aware of three and only three philosophies. He calls these Sāṃkhya, Yoga and Lokāyata, meaning thereby Sāṃkhya, Nyāya-Vaiśeṣika and Lokāyata. Assuming therefore that he includes the Pūrva-mīmāṃsā and Vedānta under trayī and assuming further that there is no reason for him to take Patañjali's system as a serious and independent philosophy, it needs to be noted that his classification of the vidyā-s takes into consideration all the major philosophies of ancient India, outside of course of Buddhism and Jainism - into the complexities of which we need not enter at the moment. It will indeed demand a drastic revision of the usually accepted view of the materialistic tradition in ancient Indian philosophy if we can now see that all the philosophies mentioned by Kauṭilya under ānvīkṣikī are, in their original form, distinctly materialistic or at least are precariously close to materialism. This will amount to the admission that the whole of the Indian philosophical tradition proper known to Kautilya is the tradition of materialism or near materialism.

As far as Lokāyata is concerned, nobody will seriously question its crass materialism. As for Sāṃkhya and Nyāya-Vaiśeṣika, my contention is that only the later and distorted versions of these philosophies, resulting primarily from the largescale transfusions of Vedāntic ideas into the former and of theistic beliefs into the latter, that prevents the modern scholars to see their originally materialistic character. Still at least the atheism of Sāṃkhya is never obscured. Even the late Sāṃkhya-sūtra returns again and again to demonstrate the denial of God.[27] Further, as I have already elaborately argued elsewhere[28], this philosophy, in spite of its fatal weakness of admitting the existence of puruṣa - with which the Sāṃkhya philosophers themselves do not clearly know what to do or how exactly to fit it with the rest of their scheme of reality - is known to its opponents as above all "the doctrine of the unconscious primeval matter being the original cause of the world" (acetana-pradhāna-kāraṇa-vāda) and as such it must have originally been a form of ancient materialism. I need not repeat these arguments here over again, though I am aware of the possibility of improving upon them. Instead of that I should prefer to concentrate here mainly on the Nyāya-Vaiśeṣika.

To begin with, nothing is perhaps apparently more strange than to claim that the Nyaya-Vaiśeṣika is originally a materialistic philosophy. Are we to overlook the fact that the greatest work on Indian theism, the Nyāyakusumāñjali, comes from Udayana, a great Naiyāyika? Are we to overlook further that from the same author we get the Ātmatattvaviveka, another classic on Soul and its Salvation? Of course, Udayana is a late philosopher. But does not Vātsyāyana himself proclaim that Nyāya, in spite of being ānvīkṣikī par excellence, is also adhyātma-vidyā, i.e. the doctrine of soul and its salvation? And even before Vātsyāyana, do not Gautama and Kaṇāda themselves strenuously argue in defence of the validity of the scriptures or the Vedas? How can a philosophy, with all these peculiar claims, at all have even a remote claim to be considered materialistic?

The questions are certainly pertinent, but that does not mean that the answers to these are absolutely wanting. To be adequate, however, the answers need to be elaborate. I have the scope here to mention only some of these and even these only in brief outline.

Let us begin with the place of God in the Nyāya-Vaiśeṣika philosophy. Udayana's Nyāya-kusumāñjali is certainly the Indian classic proving His existence. To its honest readers, however, the original works on the philosophy, viz. the Nyāya-sūtra and the Vaiśeṣika-sūtra, are likely to prove disappointing.

Of all the aphorisms of the Nyāya-sūtra, only one contains the clear mention of God (Īśvara) and, even on the admission of the most theistic of the later interpretors, this aphorism is of the nature of a pūrvapakṣa, i.e. the statement of a rival view intended only to be refuted. The rival view is: "God is the cause, because of the observed futility of human actions in producing their effects."[29] This is refuted in the next sūtra: "No. In the

absence of human action there is no result." I am fully aware of the theological niceties discovered by the later theists in these two statements. But I am also aware how miserably they fail to agree among themselves. The reason for this failure seems to be obvious. They seek to discover the theological niceties where these do not actually belong, i.e. in open violation of the plain meanings of the two sūtra-s. On the other hand, the real controversy referred to here is well-known to the students of ancient Indian philosophy. According to a certain view - which is subscribed to by the foremost Vedantists[30] like Śamkara and Rāmanuja - human actions by themselves cannot produce their own results and as such it is necessary to postulate God as their real dispense. Gautama refutes this view and argues that human actions by themselves produce their results and as such God is only an undue assumption.

The aphorism occurring immediately after is extremely brief and is of the nature of an incomplete sentence. Literally it means: "Because of being produced by it, there is no proof"[31]. What does it really mean? The way to interpret such aphorisms is to seek the missing words in the immediate context or to connect the incomplete sentence with the sentences immediately preceding. When we do this, the full meaning of this sūtra easily leaps before our eyes: "Because the result of the human action is being produced by the action itself, there is no proof for the existence of God."

About a hundred pages of wearysome theology is produced by Phaṇibhūṣaṇa Tarkavāgiśa in interpreting the last of the above three sūtra-s. But he completely ignores the possibility of there being in these three sūtra-s simply a repetition of one of the best-known arguments in favour of ancient Indian atheism. As a matter of fact, primarily on the same ground that the Pūrva-mīmāṃṣā philosophers reject God and it is also one of the main grounds on which His existence is disproved by the Sāṃkhya.[32] There is nothing to prevent Gautama to share the spirit of Jaimini and Kapila. That the Nyāya-sūtra is totally unconcerned with God is further evidenced by the fact that while discussing the authority of the Vedas it chooses not to mention Him at all[33] - a context in which the later Naiyāyikas are most sure to speak of God with the greatest enthusiasm. This is true also of the Vaiśeṣika-sūtra. As one of the ablest of our modern scholars comments, "In the Vaiśeṣika-sūtra (II.1.18), the authorship of the Vedas is attributed to persons of superior wisdom, who are said to be possessed of the power of direct intuition of supersensuous things spoken of in the scripture. In the aforesaid work (IV.5.1.-4), again, the Vedic sentences are said to be the product of intelligent persons who had first hand experience of the facts. Now, there is no decisive evidence, so far as the wording of the sūtra-s is concerned, which can enable us to conclude that the Vaiśeṣika-sūtra definitely and clearly assigns a place to God in its scheme of metaphysics."[34]

Pending further researches, it is perhaps premature for us to speculate on what leads the later representatives of the Nyāya-Vaiśeṣika to break away from its original spirit and to become the vigorous defenders of Indian theism. However, with all their zeal to prove the Omnipotent and Omniscient creator and moral governor of the universe, they succeed only in finding the actual function of God extremely circumscribed within the general structure of their essentially empirical - even scientific - philosophy.[35] The atoms of which the world is made, being eternal like the empty space (ākāśa), God has in fact nothing to do as far as the material cause of the world is concerned. Further, the results of the human actions being determined by the nature of the actions themselves, God's glory as the moral governor of the world is at best nominal. In the ultimate analysis, God's function in the creation of the world appears to be nothing more than effecting the first or initial conjunction of two atoms, in the same way in which the potter produces the pot by joining its two parts (kapāla-s). Left only with this limited function, the Omnipotent Creator is acclaimed as the efficient cause (nimitta kāraṇa) of the world.

But the question, again, is: How far such a conception of the nimitta kāraṇa or efficient cause is acceptable to the author of the Nyāya-sūtra himself? The aphorisms of the work,

occurring immediately after the three we have just quoted, suggest the answer. Let us not be carried away by the stupendous capacity for textual twisting shown by some of the later commentators on these sūtra-s and let us concentrate instead on their plain meaning.

Sutra IV. 1. 22: "Existing things originate without any efficient cause (i.e. are due to mere material cause), because of the observed sharpness of the thorn etc."

Sutra IV. 1. 23: "Absence of the efficient cause, being itself a form of efficient cause, the (alleged) absence of the efficient cause is untenable."

Sutra IV. 1. 24: "The objection is unsustained, because of the clear difference in meaning of '(there is) an efficient cause' and 'the absence of the efficient cause'."

How are we to understand these sūtra-s? The first point to be noted is that even on the admission of the orthodox Vācaspati Miśra, these three sūtra-s constitute a complete section (prakarana) of the text. This amounts to the assertion that the third of the above sūtra-s contains the final position of the author himself on the topic concerned. But this third sūtra is clearly in answer to the objection raised in the immediately preceding one. In other words, the second of the above three sūtra-s represents a pūrvapakṣa. But the normal practice is to raise a pūrvapakṣa immediately after stating one's own position. Assuming this textual order, therefore, we are to admit that the first of the above three sūtra-s contains the position of Gautama himself.

In other words, the discussion contained in these three sūtra-s is as follows. Immediately, after denying the existence of God (in the three sūtra-s preceding this section), Gautama states that there is no efficient cause of the world. To this is raised the objection that even the denial of an efficient cause amounts to a tacit assumption of it. Gautama finally answers that such a verbal manoeuvre is futile, because the admission of an efficient cause and its denial have clearly distinct meanings.

These three sūtra-s, it needs to be remembered again, immediately follow the three in which Gautama denies the possible existence of God. The logical sequence is thus clear. The denial of God entails the question: But is there no efficient cause of the world? Gautama argues that there is no such cause. But, then, how can the world come into being out of the mere material cause? Gautama's answer to this is extremely striking: "because of the observed sharpness of the thorn etc." This is undoubtedly a reference to what is known in Indian philosophy as svabhāva-vāda or the doctrine of purely natural causation. The typical verse expressing the doctrine is: "Who made the thorn sharp and the beasts and birds so varied, the sugercane sweet and the nīm bitter? All these are produced by mere nature."[36] Referring cryptically to this doctrine of svabhāva by the expression "because of the observed sharpness of the thorn", Gautama evidently argues that the assumption of any efficient cause of the world is redundant, because the material cause, by the laws inherent in its own nature, produces the world.

Vātsyāyana sees of course that this entire discussion of the nimitta kāraṇa or the efficient cause in the Nyāya-sūtra contains no refutation of the doctrine of svabhāva and this makes him feel apparently uncomfortable, because, as contrasted with Gautama, Vātsyāyana himself takes a theistic stand. In trying to interpret Gautama according to his own preoccupation, therefore, Vātsyāyana has to claim that Gautama does refute the doctrine of svabhāva. How does he do this? Vātsyāyana argues that in this section on svabhāva and nimitta kāraṇa, Gautama does not care to refute the former, because he has already refuted the doctrine in Nyāya-sūtra III. 2. 61 ff. in connection with the question whether the origins of the living bodies are due to karma or not. But such an interpretation of Gautama is obviously fanciful. First, it does not impute a great deal of intelligence to Gautama. It amounts to the claim that after refuting a doctrine in ch. III, Gautama returns to it in ch. IV, mentions the doctrine in one sūtra, raises a purile objection against the doctrine in the next sūtra and shows the futility of the objection in the still subsequent sūtra - and after this simply passes on to discuss something else. No intelligent person would follow such a plan of writing particularly in a sūtra work where economy of the use of words is considered the highest

literary merit. Secondly, the passages referred to by Vātsyāyana in which the doctrine of the superfluity of the efficient cause is alleged to be already refuted, when properly analysed, shows only the refutation of a superficially similar view. The real view refuted there is concerned with the origin of the living bodies and Gautama, with the extremely limited knowledge of embryology available in his time, goes on arguing that more factors than mere material atoms are involved in the foetal development. One of these factors is of course adṛṣṭa or "the unseen"; but this adṛṣṭa itself is conceived as an unconscious or material force in the Nyāya-Vaiśeṣika philosophy, some of the examples with which it is illustrated in the Vaiśeṣika-sūtra being the movement of the needle towards the magnet and the upward movement of water in the plant bodies.[37] This conception of adṛṣṭa in the Nyāya-Vaiśeṣika, I am aware, is in need of a much detailed discussion, for which I do not have the scope here. For the present argument, however, it may be sufficient to insist that the doctrine of adṛṣṭa and the doctrine of nimitta kāraṇa are fundamentally different, and Gautama's acceptance of the former in one context does not necessarily mean his acceptance of the latter in another context altogether.

In spite of Vātsyāyana, therefore, there are grounds to think that Gautama himself sticks to the doctrine of svabhāva as against the doctrine of an efficient cause of the world. And this is decisive. In Indian philosophy, the doctrine of svabhāva is characteristic only of the materialists. It is usually attributed to the Lokāyatas alone, though, as I have argued elsewhere[38], on evidences absolutely indisputible, we are obliged to attribute it also to the Sāmkhyas.

We can now see the full justification of Kauṭilya's mention of Sāṃkhya and Nyāya-Vaiśesika along with Lokāyata. The three philosophies represent the real rationalistic approach in Indian philosophy and, at least as Kauṭilya knows these, the three are bluntly atheistic and even materialistic.

Our discussion could have ended here, but for one important circumstance. The materialistic character of the original Nyāya-Vaiśeṣika will be seriously questioned on a different ground altogether. This philosophy, it is usually assumed, is an ātma-vidyā or adhyātma-vidyā, i.e. a doctrine of the soul and its salvation. If so, how can it be considered as materialistic at all?

But this claim itself is artificial. Vātsyāyana, who is among the earliest to make such a claim in favour of Nyāya, seems to be already aware of its real difficulties. The fact is that the Nyāya-sūtra, taken as a whole, is primarily a discussion of the logical issues, or, more strictly, of the topics relating to the technique of debate. Though it opens with the declaration that the knowledge of these topics - of the sixteen categories of the Nyāya - leads to the 'highest good' or 'liberation', the concluding portion of the work is absolutely unconcerned with the highest good or liberation and discusses only the techniques of debate. A genuine treaty on salvation would not surely forget the topic of salvation while reaching its conclusion.[39] Vātsyāyana realises this, though in his own way. If Nyāya is really intended to be a philosophy of the soul and its salvation, why does the Nyāya-sūtra attach so overwhelming importance to the discussion of pramāṇa (instrument of valid knowledge) saṃśaya (doubt), etc? Answers Vātsyāyana, "For the benefit of mankind, four branches of knowledge - each having its unique subject-matter (prasthāna) - are prescribed. Of these, this study of logic (ānvīkṣikī-vidyā) is the fourth and its unique subject-matter consits of these categories, namely doubt, etc. Without the separate mention of these, it (logic) would have been a mere study of the self (adhyātma-vidyā), like Upaniṣad. Therefore, by mentioning the categories of doubt etc., it is shown to have its unique subject-matter."[40] The recognition of four branches of knowledge with subject-matter characteristic of each is clearly reminiscent of Kauṭilya, whose glorification of ānvīkṣikī Vātsyāyana quotes with enthusiasm. At the same time he clearly deviates from Kauṭilya when he says that without the specific mention of its unique subject-matter, ānvīkṣikī would have been mere adhyātma-vidyā, like Upaniṣad. It means that in spite of being an independent branch of knowledge with its unique subject-

matter, ānvīkṣikī is somehow or other also adhyatmā-vidyā like Upaniṣad. As a matter of fact, Vātsyāyana goes to the extent of commenting: "Now this ānvīkṣikī, which is differentiated from the other branches of knowledge by the categories like pramāṇa etc., is specifically mentioned (by Kauṭilya) in the enumeration of the branches of knowledge as the lamp of all the sciences, a means of performing all works and the support of all duties. The knowledge of truth and the attainment of the summum bonum are to be understood in accordance with the respective branches of study. In this particular branch of study called adhyātma-vidyā, the knowledge of truth means the knowledge of self etc. and the attainment of the summum bonum means liberation."[41]

This is flatly incongruous. What is worse, it amounts to the surrender of the standpoint of ānvīkṣikī itself. To equate the knowledge of truth with the knowledge of the self and to consider this knowledge itself as liberation means nothing but Upaniṣad or Vedānta and the acceptance of the standpoint of Upaniṣad means to abandon the independent efficacy of reason itself - a point on which the real exponent of the Upaniṣad like Bādarāyaṇa and Śaṃkara are absolutely categorical (Brahma-sūtra II. 1. 11 and Śaṃkara's commentary. Śrīharṣa gives this tendency of demolishing logic its final philosophical shape.)

But why does Vātsyāyana take such a stand and why, for that matter, do Gautama and Kaṇāda themselves speak of liberation and the great importance of the Vedic authority when their real interest lies elsewhere? The answer is to be sought in the keen interest taken by the Indian law-givers in matters philosophical. This interest is primarily negative or destructive. We have already seen how Kauṭilya refers to the 'followers of Manu' as denying any independence of ānvīkṣikī. They propose to include it in the trayī, which simply means that they are prepared to accept reason only so long as it remains subservient to revelation. The historical connection of these followers of Manu with the Manusmṛti may be a matter for further research. On the particular point we are now discussing, however, the attitude expressed by the Mānavas of Kauṭilya and the attitude of the Manusmṛti remains practically the same. The Manusmṛti, and along with it practically the whole of the Indian dharmaśāstra-literature, are determined in opposing the independent efficacy of reason, the primary ground of this determination being that the rational approach, left to itself, gravitates towards heresy and the denunciation of the Vedas, as is evident from the case of the Lokāyatas.

It would be tedius here to quote passages from the orthodox Indian legal literature (including the Rāmāyaṇa and the Mahābhārata which are considered as extremely authoritative by the authors of the dharmaśāstra-literature) to illustrate the contempt expressed for a purely rational approach in philosophy. What we are primarily interested here is the impact of this attitude on Indian philosophy. Philosophers like Śaṃkara, who boldly take their stand on the scriptures alone, repeat with great gusto the old saying that whatever Manu says is like medicine.[42] But what can Kaṇāda and Gautama do? They are interested above all in developing a rational theory of reality but they evidently know the risk involved in it. The course they choose is to pad up their philosophies with orthodox claims and to make these look innocuous enough in the eyes of the law-givers. Kaṇāda declares in the third sūtra that the Vedas are revelations and he repeats the same thing in the same words in the sūtra with which he ends. Gautama argues with great gusto that the Vedas are free from the alleged defects of meaninglessness, repetition and self-contradiction and therefore any question concerning its authoritativeness cannot arise. In spite of all these, both Kaṇāda and Gautama are shrewd enough not to illustrate the authoritativeness of the Vedas with any single topic of genuinely philosophical interest. Not that there are no such topics in the Vedas: in fact Śaṃkara and others want to build up their philosophies entirely on the basis of these. But Gautama and Kaṇāda carefully avoid all these. Everything about the Vedic authority is illustrated by Gautama with the efficacy of the Vedic rituals and the infallibility of the Vedic injunctions and, shrewdly enough, he leaves the subtle hint that this authoritativeness of the Vedas is at par with the authoritativeness of the magic charms and the instructions of the medical works.[43] Kaṇāda takes a similar course. He seems to ask himself: Why after

all are the orthodox law-givers so determined to defend the supreme authority of the Vedas? Is it because the Vedas prescribe gifts for the priests and other similar injunctions? These he concedes to, in fact with great gusto. Like Gautama, however, he carefully avoid the philosophical portions of the Vedas. That is how the Nyāya-sūtra and the Vaiśeṣika-sūtra come down to us and this is perhaps how both Gautama and Kaṇāda manage to avoid Kauṭilya's fate: the Indian orthodoxy does not dump the Arthaśāstra for a considerable number of centuries. And the modern students of Indian materialism may as well be thankful to Gautama and Kaṇāda for the tactics they evolve. This has helped after all an important trend of Indian rationalism and materialism to survive for us in the way in which no Lokāyata text could survive.

Notes

1 This forms part of the authors forthcoming Further Studies in Indian Materialism.
2 W. Ruben, Uddālaka and Yājñavalkya, in: Indian Studies: Past and Present, Calcutta (1962), Vol. III, pp. 345-54.
3 Among the major Indian philosophers who try to refute bhūta-caitanyavāda or dehātmavāda at length, mention may specially be made of Śāntarakṣita and Kamalaśīla, Śaṃkara and Vācaspati Miśra, Jayanta Bhaṭṭa and Udayana, Guṇaratna, etc. Interestingly, the Tibetan historian of Indian Buddhism, Tāranātha, tells us a quaint story of how the Buddhist logician Candragomin, failing to refute the Lokāyata position on logical grounds, had himself to die and be reborn with same bodily marks and thereby to prove the existence of the soul!
4 Lokāyata (Bengali revised edition: in press).
5 Nyāyamañjarī II. p. 13.
6 H. Jacobi, A Contribution twoards the Early History of Indian philosophy, in: Indian Antiquary, 1918, pp. 101 ff.
7 Arthaśāstra I. 2. 1. - I. 2. 12.
8 Jacobi, op. cit.
9 Pāṇini v. 1.109.
10 Nyāya-sūtra I. 1. 5.
11 Kṣīrasvāmī on Amarkośa, e.g., defines ānvīkṣikī as the re-examination of what is already examined by perception and scripture.
12 Amarkośa, op. cit., see svarga-varga.
13 Jacobi, op. cit., p. 106.
14 Bühler in: Sacred Books of the East, Vol. XXV, pp. XVIII-XXIII and XXXI-XXXIX.
15 P.V. Kane, History of Dharmaśāstra, Poona 1930, Vol. I, p. 81.
16 R. P. Kangle in his English translation of the Arthaśāstra, Bombay 1963, p. 6n, argues that the Mānavas referred to in the Arthaśāstra are unconnected with the Manusmṛti in asmuch as in Manusmṛti VII. 43 are recommended all the four vidyā-s and not merely three. This is evidently misunderstanding Manusmṛti VII. 43, where ānvīkṣikī is allowed only in so far as it is subservient to ātmavidyā and hence to the trayī. See Medhātithi on Manusmṛti VII. 43. Like the author of the Mahābhārata (Śānti. 187. 47), Manu denounces mere ānvīkṣikī or hetu-vidyā: See Manu II. 11; IV. 30 etc.
17 Kuppusvāmī Śāstri, A Manual of Indian Logic, Madras, 1951, p. XVII.
18 Significantly, in Kauṭilya's list of the puruṣārtha-s, mokṣa nihśreyasa does not occur at all. The word apavarga occurs in his chapter on Tantrayukti, but this in an entirely different sense. In I. 7. 6, he bluntly declares artha to be the supreme puruṣārtha. Kauṭilya's

freedom from Brahmanical orthodoxy is perhaps to be connected with the fact of his acting as the brain of a king not high in the varṇāśrama scheme. All these, however, must not be interpreted as Kauṭilya's freedom from the ruling-class bias. As a matter of fact, Kauṭilya shares bias as much as the orthodox law-givers do. But while the orthodox law-givers tend to rely on superstition as the most prominent ideological weapon for ruling the masses, Kauṭilya means to depend for the purpose on the army and open violence, strong centralisation of the statepower and all sorts of calculated political intrigues.

19 The Kādamvarī, ed. Haridāsa Siddhāntavāgiśa, Calcutta, p. 382.

20 On Nyāya-sūtra I.1.1.

21 Pātañjali, Yogasūtram, Calcutta (?).

22 S.N. Dasgupta, History of Indian Philosophy, Cambridge 1922, Vol. I, pp. 228-29.

23 Nyāya-sūtra I.1.29

24 See D. Chattopadhyaya and M. Gangopadhyaya, Nyāya Philosophy, Calcutta, 1967/68, Vol. I, pp. 103 ff.

25 Kuppusvāmī Śāstri, op.cit., pp. IV-XVI.

26 Jacobi notes of course that the theses of the Yoga, referred to in Vatsyayana's commentary on NS I.1.29, do not agree with our knowledge of the Yoga system of Pātañjali. From this, however, he only concludes: "we cannot assert that Sāṃkhya and Yoga of Kauṭilya's time are identical in the details of their teachings with these systems as they are known to us in the Sāṃkhya-kārikā and the Yoga-sūtra." But it is inconceivable that Pātañjali's Yoga, at any stage of its development, ever subscribe to the asat-kārya-vāda, which is always characteristic only of the Nyāya-Vaiśeṣika.

27 Sāṃkhya-sūtra I.92-94; I.95; V.2-12; V.46; V.126-67; VI.64-65.

28 Lokāyata, Delhi, 1968, pp. 359-458.

29 Nyāya-sūtra, IV.1.19.

30 Brahma-sūtra II.1.34 ff. and II.3.41 ff. Also the commentaries thereon.

31 Nyāya-sūtra, IV.1.21.

32 See Sāṃkhya-sūtra, V.2-5.

33 Nyāya-sūtra II.1.57-II.1.68.

34 Satkari Mukherji in: Cultural Heritage of India, Vol. III, pp. 110-11.

35 This is somewhat reminiscent of Engels' comment in Dialectics of Nature: "God is nowhere treated worse than by the natural scientists who believe in Him... What God has had to suffer at the hand of His defenders. In the history of modern natural science, God is treated by His defenders as Frederick William II was treated by his generals and officials in the Jena campaign. One division of the army after another lays down its arms, one fortress after another capitulates before the march of science, until at last the whole infinite realm of nature is conquered by science and there is no place left in it for the Creator. Newton still allowed Him the 'first impulse' but forbade Him any further interference in his solar system. Father Secchi bows Him out of the solar system altogether, with all canonical honours it is true, but nonetheless categorically for all that, and he only allows Him a creative act as regards the primordial nebula. And so in all spheres..."

36 For the extant literature of svabhāva-vāda, see Gopīnātha Kavirāja in: Sarasvati Bhawan Studies, Vol. II, pp. 93 ff.

37 Vaiśeṣika-sūtra V.1.15 and V.2.7. In V.2.13 and IV.2.7, the upward motion of fire, the side motion of air and the combining movement of atoms are said to be due to adṛṣṭa. Has this conception of adṛṣṭa, in its original form, any resemblance to the concept of necessity of the ancient Greek Atomists?

38 Lokāyata, pp. 393 ff. cf. Nīlakaṇṭha on Mahābhārata (Śanti. 231.53): svabhāva iti pariṇāmavādinām sāṃkhyānāṃ... Cf. also Gopīnātha Kavirāja, op. cit. p. 100 n: "While denying the effectuating power of a nimittakāraṇa and conceiving matter as

moved into action of its own nature (pariṇāma svābhava), the Sāṃkhya, too, approaches the position of a svabhāvavādin".

39 There is no consistency, in other words, between the upakrama and the upasaṃhāra of the treatise - an evidence of the former being loosely inserted into the Nyāya-sūtra.

40 Nyāya-sūtra I.1.1.

41 Ibid.

42 On Brahma-sūtra II.1.1.

43 Nyāya-sūtra II.1.68.

N. V a n a m a m a l a i

Trends of Materialist Thought in Early Tamil Literature

Attempts to reconstruct ancient Indian materialism have been made both by scholars with affinity for idealism and by Marxists. Das Gupta, Dakshin Narayan Sastry, Chakravarthi Nayanar and others have investigated and described ancient Indian materialism from Sanskrit sources. Their preference was for Advaita. Debi Prasad Chatterjee and K. Damodaran have attempted to reconstruct an ancient materialism from the very same sources employing Marxist methodology. There being no original texts of ancient materialist philosophy written by materialists themselves, all these scholars have examined the description of materialism from the statements of the opponents of materialism belonging both to vedic and non-vedic systems and laboured hard to present an image of ancient Indian materialism. Such a method could not be avoided since no original text written by teachers of the Lokayata school is available for study. Such attention has not been paid to South Indian sources. No scholar has yet delved deep into ancient literary sources to seek for trends of materialist thought and compare it with the Purvapaksha description of it in Sanskrit sources.

Sources

The aim of this paper is to collect and describe certain imprints and descriptions of materialist thought found in ancient Tamil Literature. There is no philosophical treatise of the period preserved and handed down to us. So we have to turn to literary texts and mainly to "Purananuru", and "Pattupattu", anthologies of poetry on the secular life of the Tamils of the period between 2nd century B.C. to 3rd century A.D.

Philosophical disputations of the various schools of metaphysics are recorded in Buddhist and Jain works of a later period between the 3rd and the 9th century A.D. They also state and attack the materialist thought called "Bhutavada", and "Lokayata". The paper will also examine the description of Lokayata in the Buddhist work "Manimekalai" and Jain text "Neelakesi". I do not intend to extend the period of discussion further than the 9th century A.D.

Materialism in South/Pre-Buddhist

A. Chakravarthi Nayanar in his introduction to "Neelakesi" has this to say about Bhutavada in Tamilnad.[1]

"There lived in Nalanda near Rajgriha a Brahmin named Madhava. He had a son named Koshitilla and a daughter named Sari. Koshitilla went to South India to study Bhutavada. Sari married a Brahmin from Southern India called Tishya. She had a son named Upatishya called so after his father. He had another son named after his mother Sariputta. In a village nearby there was a prohit whose wife Modgal bore a son. He was called Moggalana. Both Sariputta and Moggalana studied under Sanjaya. Hearing about Buddha they went to meet him. They joined the Buddhist order."

Chakravarthi Nayanar though himself a Jain admits that Bhutavada or Lokayata was taught in the South in the 6th century B.C. and these schools of thought attracted scholars from the North.

Work of Scholars

Dakshin Narayan Sastry and Chakravarthi Nayanar also admit that Lokayata was one of the earliest systems of thought prevalent in the South. But they had not collected and produced

evidence for their conclusions from Tamil or other South Indian sources. The chronology of the literatures of the southern languages, with the exception of Tamil, cannot be assigned to a period earlier than the 10th century A.D. Only Sangam Tamil Literature is assigned to a period ranging from 2nd century B.C. to 3rd century A.D. It is therefore reasonable to seek traces of early materialist thought in Sangam works of the period and Jain and Buddhist works of the period closely following the Sangam age.

Nature of the Sources

To get a clear idea of the nature of the sources we should know what the purport of the themes of the Sangam works is.

As I am confining my study to "Purananuru"[2], mainly, I shall briefly explain what themes the book deals with. All books of Sangam literature are anthologies of individual compositions of different poets belonging to different periods of time. They are classified into two main genres, Aham and Puram. Aham poetry is devoted to premarital and post-marital love while Puram poetry deals with social life in all its aspects. "Purananuru" is an anthology of poems numbering 400. We get in it scenes of social life of the Tamils from the 2nd century B.C. to the 3rd century A.D. The poems have purely secular themes such as the life of the tribal people of the hills, agricultural groups of the river valley regions, of their tribal wars, wars of the tribal chiefs against rising feudal monarchs, cattle rearing, the panegyrics addressed to chieftains by the folk minstrels (Panars), ethical precepts addressed to the rulers and to the people in general and a host of other themes directly related to the social life of the period. Reading through this work, we can conclude that tribal life was disintegrating and the feudal states were just emerging. The later poems of the anthology speak about three kingdoms, the Chera, Chola and Pandya with all the rivalries and wars among them. That leads us to the conclusion that tribal life had been destroyed as a whole in the Tamil Country except in the remote mountain fastnesses which lay out of reach of the mainland, at the time when the later poems were composed. Even to these remote hills, the Panars (folk minstrels) and Viraliars (folk danseuses) went carrying their songs and dances. Thus it was a period of detribalisation leading to the emergence of feudalism.

First Source: Puram Anthologies

The nature of the first source has been fully described. Here one can look for answers to the questions, what do the poets think of life? Is it real or illusory? What is their conception of happiness? Do they deny life or affirm it? What is their idea of cosmogony? What ethical precepts did they express? Such questions are answered by many poets in a casual manner while they address their songs to people in general or to someone in particular.

Second Source: Buddhist and Jain Epics

The second source consists of two epics, "Manimekalai" and "Neelakesi", the first a Buddhist and the second a Jain epic. Besides the story each of these epics relates, it contains an account of the philosophical and religious systems of the period. One Chapter is devoted to it. The first epic can be assigned to the 3rd century A.D., and the second to the 5th-9th centuries. A.D.[3] Each contains a description of Bhutavada (materialism). The account in "Manimekalai" is the very first systematic account of materialism in Tamil sources even though it is in Purvapaksha form, i.e. the statement of a system by its opponent.

Commentary on "Manimekalai"

"Manimekalai" has a commentary attached to it by a learned commentator of the medieval age. He supplies very valuable information regarding various schools of Lokayata and systems of logic prevalent in his age. Though a few centuries separate the age of the

commentator from that of the author of the epic, his learned commentary throws a flood of light on the state of materialist thought at the time of the epic and in later centuries.

I have made use of these sources and compared their views with certain North Indian sources, both vedic and Jain, where distortions and differences are noticed about the description of the categories of Lokayata.

The content of the Puram poems

Now let us return to the broad classification of the themes of the Sangam anthologies like "Aham" and "Puram". The material that finds a place under each of these heads is only life on earth. Very few poems mention life after death and an Elyseum called "Thevar Ulagu", literally the world of Gods. But an overwhelming majority of Puram poems speak about life on earth and how to lead a happy life on earth. The early Tamil poets thought of a domestic life of happiness within the (external) social set-up as the highest idea of human life. After the rise of private property and state, Thiruvalluvar set forth three ideals of human life. Ethical life, acquisition of wealth and leading a happy love-life.

Even he teaches that a good ethical life on earth if combined with wealth will lead to happiness. He is opposed to the theory that renunciation of worldly life will lead to happy life in the next world. The ideal of Moksha called "Veedu" in Tamil is not advocated by him. Sangam poets and later poets too assert a view of robust affirmation of life.

A Few Questions

What is the reason for the life-asserting materialistic outlook reflected in the Puram anthology? Why did the later literature incline towards a religious outlook of denying the reality of the life on earth and holding up the ideal of better life in another world or in a state of complete renunciation of desires and passions?

Social Basis of Puram Literature

As has already been pointed out the period of composition of the poems of "Puram" extended over five centuries or more. This was a period of detribalisation of the hunting and pastoral tribes and the emergence of private property, feudalism and the state. The rapid change in social formation leading to class society on the one hand and non-class tribal society existing side by side led to a contradiction between the tribal ideology and world outlook and the emerging feudal ideology of religion and God on the other.

Effect of Detribalisation

Debi Prasad Chattopadhyaya has this to say about the incomplete detribalisation of tribal life and the consequent change in the modes of thought of the people.

"If therefore it is true that the life of the Indian masses remained detribalised only incompletely then the sources of their dominant world outlook should logically be sought in the beliefs and ideas of the tribal peoples though the original significance of this world outlook, like that of the tribal survivals themselves must have passed into its opposite.

"What interests us most is the original nature of this world outlook. We are going to argue that it must have been instinctively materialistic or proto-materialistic - the collective labour of the tribal life being a guarantee for that. Interestingly surviving as it did in the lives of the working masses this proto-materialistic character was not completely lost from the popular 'Weltanschauung' called the Lokayata."[4]

From the above it is clear why there was a materialistic life-affirming outlook in the early poets of the Puram anthology. The materialistic world outlook which had its origin in the collective labour of pre-class society persisted even after the partial destruction of its basis and the emergence of a different base.

Origin of Idealism

Now to the second part of the question raised above:
To quote Engels:

"From tribes there developed nations and states. Law and politics arose and with them the phantastic reflection of human things in the human mind-religion. In the face of all these creations which appeared in the first place to be the products of the mind and which seemed to dominate the human societies, the more modest productions of the working hand retreated into the background the more so since the mind that planned the labour process already at a very early stage of the development of society was able to have this planned labour carried out by other hands than its own. All merit for the swift advance of civilisation was ascribed to the mind, to the development and activity of the brain. Men became accustomed to explain their actions from their thoughts instead of from their needs, and so there arose in course of time that idealistic outlook on the world which especially since the downfall of the ancient world has dominated man's mind."[5] (This is only a confirmation of the full statement of Marxism by Marx and Engels)

"Division of labour only became truly such from the moment when a division of material and mental labour appears. From this moment onwards consciousness can really flatter itself that it is something without conceiving something real, from now on consciousness is in a position to emancipate itself from the world and to proceed to the formation of pure theory, theology, philosophy, ethics etc."[6]

Plan of the Study

In the light of the above statements of Marx and Engels, I propose to examine from the literary sources of the Sangam age the following: (1) The life-affirming materialistic outlook of the ancient Tamil poets (2) The materialistic conception of the origin of the Universe on the basis of the theory of the five primary elements (3) Some aspects of their ethics (4) The reconstruction of their theory of epistemology from the statements attributed to Lokayatas by Buddhist and Jain poets who flourished in the period closely following the Sangam age.

I shall now take up for discussion the first question: What is the conception of ideal life according to the poets of the Puram anthology? Let us take a few examples from Puram poets which illustrate the conception of the poets of an ideal life of happiness.

Example for Ideal Life

Here is a poem by Pereyil Muruvalar composed as a dirge on the death of a friend, also a king of the Pandya dynasty, Namby Neduncheliyan.

"He embraced the shoulders of his beloved one,
Wore garlands of flowers gathered from an odorous park,
Smeared his chest with sandal paste
Destroyed his enemies,
Supported his friends,
Never bowed to the mighty.
He never trampled upon the weak,
Never betrayed his adherents.
He annihilated invading armies, and routed his enemies.
He rode his chariot drawn by fast steeds,
He rode upon his royal elephant.
He treated minstrels with delicious food and sweet wine.
Spoke to them gentle words of warm affection.
He lived a perfect and ideal life.
Burn him or bury him:
Dispose of his body in whatever manner you like.
It does not matter to him how you do it after his death."[7]

This poem describes the life of a King, held up as an ideal life by the poet.

The conception of the ideal life contained in these lines is suffused with a materialistic outlook on life. This world is real. The problems of this material world must be solved. Man should not try to escape from them thinking that this world is an appearance and reality is beyond his grasp.

He must make his wife happy. He must support his friends and be loyal to them. He must exhibit heroism in battle against his enemies. He must entertain as honoured guests, folk minstrels who sing to make man happy.

Secret of Youth

The desire to lead a happy life and be youthful and energetic has stirred all ancient people. It led them to make efforts to discover the elixir of life. Ancient Indian Siddhas and Tantrikas were also engaged in the pursuit of Amrita Dara and deluded themselves that they had discovered it in their heads as a result of Tantrika practices. As a contrast we have a poem in the Puram anthology in which the poet gives a prescription for a youthful energetic life on earth till death puts an end to it.

Poet Pisir Aanthaiar paid a visit to his friend Ko-Perum Cholan (King of the Chola Country). The poet despite his advanced age appeared quite youthful and energetic. The King asked him what the secret of his youthfulness was. Why had not a single hair of his turned grey? Why were there no wrinkles on his forehead? The poet replied:

You ask me why my hair has not turned grey in spite of my old age.
My noble wife and children are wise.
My younger relatives cooperate with me.
My king protects us from evil things.
Many wise men who are humble and gentle live in my village.[8]

According to this poet the secret of youthfulness lies not in the practice of Tantrika Yoga (physical disciplines), realisation of the Soul or other mental disciplines, but amity among all those who live with him.

The King protects his subjects from evil things. That is his main duty. This explanation for his appearing young in his advanced age arises out of a materialist outlook on life. This hypothesis is strengthened by the name of the poet Pisir Athan Thanthaiar (Pisir: name of the village; Athan Thantaiar: father of Athan). T. N. Subramanian[9] finds mention of the word Athan in Thevaram along with Samanar (jain ascetics). Both Samanar and Aathar were supposed by commentators to refer to the Digambara sect of Jain ascetics. But Thevaram accuses Aathar as fish eaters and liquor addicts. T. N. Subramanian rightly denies that Aathar could not refer to Digambaras who abstained from non vegetarian food but only to a settlement of Ajivakas. The adherents of this school were called Aptha which in Tamil would be Aathan. There were very strong elements of materialism, like the theory of Pancha Butas and the movement of the World due to the motion of atoms in the Ajuvaka system. Aathan certainly is not a Brahmanic name. We can suppose that this poet was influenced by the ancient Lokayata directly or through Ajivaka thought.

Let us now turn to another genre of poems known as "aarrupadai" in the Puram anthology. The general theme of this class of poems is the advice given to a needy and hungry folk minstrel going in search of a patron by another who is just returning after receiving bountiful gifts from a chief or ruler. The latter praises his patron and advices the former to go to him and sing his praise in order to receive rich gifts from him. In such poems the last part is a blessing to the benefactor. We find in poems of later period the poet invoking Gods and Goddesses to bless the Kings. So blessings are the unique gifts of the supernatural beings. The poet calls upon Siva, Vishnu, or Durga to send his or her choicest blessings on his patron. But Puram poets do not seek the help of Gods or Goddesses. They themselves bless them. They do not arrogate to themselves the functions of a pontiff or Shaman. The blessing is a sincere expression of gratitude and thankfulness to the donor

who has relieved them of their suffering. It is thus a moot question whether these poets believed in the intervention of a God or Goddess in the affairs of human life. The poems indicate indirectly and sometimes directly that they did not believe in divine intervention.

Let me cite some illustrations of verses of blessing of the type explained above.

"Long live Kudumi
Who gave gold and water to the minstrels
Who celebrates the festival of the sea
Let his years of life be as many
As the sands on the bed of the river Pahruli"[10]

The author of this poem is Nedumaran and the patron is Mudukudumipperu-Vazhuti, a Pandyan King.

"May your years (of life)
Extend like sands on the sea shore"[11]

This is in praise of Chola Nalankilli by the poet Thamarpalkaı manar.

Nanmaran, a Pandyan King, is praised by the poet Maruthur Ilanaganar in the following verses:

"May your years be as many as the sands
washed by the foam topped waves.
On the shores of the eastern sea
Where stands the God Neduvel."[12]

Though God Murugan is referred to, his blessing is not invoked.

In another poem the poet compares his patron to Kalan the God of death, Balarama, Murugan in his fury against enemies, valour in battle and fame among kings. Then follows a blessing:

"Decorate suppliant minstrels with gold ornaments.
Drink odorous wine brought by Yavavanas
From the hands of pretty young maiden
Remain happy for years and years."[13]

The above discussion will show that the ancient Tamil poets were (1) this-worldly (2) considered this world real (3) happiness has to be sought here (4) and this happiness should be limited by social ethics of the period. All these point to a materialistic outlook. Though a consistent system of thought was not worked out yet, these thoughts arose out of a particular world outlook which was essentially materialistic.

Origin of the Universe

Now to the second question: The origin of the universe. The materialistic outlook of early poets is also evident in their conception of the components out of which this world is made and also how life arose out of material elements. Dakshin Narayan Sastry distinguishes the schools of Lokayatas according as they believed in four or five elements constituting the material universe. He believes that originally the Lokayatas believed in five elements and that later, due to the onslaught of the idealist schools of thought, they revised the theory of elements and accepted four. The original belief was that the universe consisted of earth, water, fire and air to which later on they added akas, sky or ether. Referring to this he says "Akas is not an element. Only four elements are perceived. These elements are in atomic condition, when mixed together in the proper proportion and according to a certain order become living organisms."[14]

In Puram poems, both these theories find confirmation. Some poems mention four and some others five elements. What matters here is not the number but the nature of these elements. There is no doubt that these elements were conceived of as material substances.

A Puram song has the following lines:

"The sea with three fold sources of water
The broad earth, The wind that blows
The empty sky, all these can be measured, but not your greatness."[15]

The poem is meant as a panegyric to a chieftain.

The poem describes four elements and their unlimited magnitude of power. Fire is left out.

Another poem mentions all five:

"The world packed with solid earth,
The sky above the earth,
The wind that blows under the sky
The fire that is on the head of the air,
Water opposed to fire
These are the five elements
Each with its peculiar nature."[16]

Five Elements and their Nature

This poem mentions the five elements as opposites and related to each other.

It also mentions that the five elements have their peculiar natures and properties. The nature of the earth is solidity. The sky is ethereal and is above the earth. Something divides these two elements. Between the earth and the sky is another material element, different from the two but with its own peculiar properties. Air is necessary for fire to arise. So it is on the head of air. The close connection between air and fire is brought out. Even so they are two different elements. Water and fire are contraries. Then after enumerating the five elements and their properties, a generalisation is made. Each has its property and all together have a general nature, "Iyarkai" or "Svabhava".

Rise of Mythology

As opposed to this theory, the theory of creation of these five elements by an all-powerful God emerges in the later period of the anthology. It is an effort to deny the theory of Svabhava which causes all movements of the universe, including consciousness. The motion of the universe or the movement of the consciousness does not presuppose a creator or an universal cause which motivates all movement. The Lokayata view of consciousness is explained by Dakshin Narayan Sastry thus: "Consciousness is a function of the body. Consciousness does not inhere in particles of matter. When these particles come to be arranged into specific forms they are found to have signs of life."[17] Life and consciousness are identical. Our thinking power is destroyed with the dissolution of the elements by whose combination it is evolved. When body perishes, consciousness perishes too. There is nothing to transmigrate. Behaviour is explained as due to external stimulation as much as the closing or opening of the lotus due to the presence or absence of the sun. There is no creator.

After the rise of property, state, and the leisured class came on the scene, the theory of the creation of the world was promulgated. But the creator was conceived of as the creator of the five elements, and not as the creator of the universe and the living beings. The crude attempt is exposed at the outset when we read the lines. The theory of the origin of the universe out of the combination of the five elements but by super-imposing a higher power over them, to quote the lines containing this idea:

"The great one who wields the axe created water, earth, fire, air and the sky. He is the leader of those with unwinkling eyes and spotless bodies. They wear unfading flower-garlands. They eat odorous food."[18]

The great one is Siva. He wields the axe. The God is an anthropomorphic conception. He is the leader of a group of Gods. To distinguish them from human beings they are described as possessing spotless bodies and unwinkling eyes. But it is strange that they need food to keep alive. They are merely a tribal unit transferred to a different world called God's world. Without completely severing itself from its tribal moorings, this con-

ception of a creator of five elements arises. These lines are found in "Maduraikanchi"[19], a long work that can be assigned to the first century A.D.

Food and Life

When the question of food is raised, we must again turn to Puram poets to understand its importance and its relation to the elements and the life.

A poet advises a king to provide irrigation for the lands in his domination giving reasons why he should do so: .

"The shape of food is food.
Food is water and earth.
When water and earth combine
then body and life arise.
After sowing, if the land depends
on the mercy of the sky, the king owening such land
will not live in prosperity."[20]

Food and Elements

The first lines read like a puzzle. But the puzzle is solved when we read a line in "Manimekalai" which uses the same word and explains it. "The body of man is the shape of food."[21] Shape of food then means the human body. Food itself, the poem explains, is a combination of two elements, water and earth. Then it calls upon the king to provide conditions for the combination of these two elements. Here there is no mention of a creator or the mercy of the Gods. Man can produce food by knowing the Svabhava of elements and intervene to provide conditions for their combination to attain his set goal, namely the production of food grains.

Rise of Class Society

After complete detribalisation, the feudal mode of production made rapid advance and engulfed the whole of ancient Tamilnad. It brought in its train the class conflict between the land-owners and the dispossessed tribes. While production increased, the working people went hungry. In the old society they gathered or produced food in common and received a share. They all got equal shares or went hungry all together. The bonds of collective labour bound them together. That bond of the collective had been destroyed by the new production relations. Class society based on exploitation of man by man had come to stay. Still folk memories persisted. The poets who were close to the exploited working people, themselves hailing from that class, felt sympathy for them but could not show the way to change the state of affairs existing then. They could only raise their voice against poverty and hunger of their brothers, appealed and advised the king and the exploiting class to give the surplus grains to the poor so as to relieve their hunger. They preached equality of men's suffering when they were faced with hunger. To quote from a Puram Poem:

"To one who rules under one umbrella
the land surrounded by the seas and
To one who watches the crops keeping
awake day and night in fear of wild animals
The need of food is one measure and cloth is one yard.
Other needs are also equal.
To give to the needy is the good use of wealth
If you wish to enjoy wealth (without giving) it will escape you."[22]

The equality spoken of here is not real in feudal society. But the poet recalls the oral traditions about the tribal past when production was by collective labour and sharing of the produce was in equal measure. In this new mode of production the working people kept

awake day and night to keep wild animals away from the crops ripe for harvest and toiled hard. But the ruler and the wealthy appropriated the products of the labour of the working people and did not leave them enough to keep body and soul together. This injustice strikes the poet. But he could not revive the old "golden age". Nor could he think of a change in which every one will work and get an equal share as in the old tribal society. So he indulges in offering an ethical teaching to the kind and the wealthy. Such exhortations by many poets had only fallen on deaf ears.

Contrast between the Present and Past

Another poet, while preaching generous gifts of food to the poor, tells a king that only generous donors of food will earn praise and those who withhold gifts of food are those who do not realise the greatness of the old traditions of their ancestors. To quote:

"Those who wanted to remain immortal in this evanascent world
Had left their fame to survive them after their death.
Wealthy men whom no one can approach
do not know the traditions and customs of their ancestors;
for these men do not give to the needy."[23]

Those ancestors spoken of were the tribal chiefs whom any minstrel could approach and receive gifts. The wealthy men of the poet's age could not be approached or seen by the common man. They did not know the traditions and customs of their ancestors. From the context the tradition can be inferred as the folk tradition of collective sharing of food and other things. They were also generous to minstrels and dancers. But these wealthy men were strangers to the glorious traditions of the past.

In the two examples referred to above the poets contrast the wealth and poverty existing side by side. The suffering of the poor impels them to seek a way out. They can only think of the days gone by, the memories of which are handed down from the not too distant past.

It is to be noted that the poets do not call upon the wrath of heaven or punishment of Gods on those who hoard and do not feel compassion for their fellow men. They only try to cajole or reprimand the wealthy pointing out that if they wished to earn fame they must give, if not they are not worthy sons of their ancestors. Fame, a mundane incentive, is dangled before the miserly rich as a bait to induce him to give away his surplus. The outlook of these poets is essentially materialistic.

Acculturation - Vedic, Buddhist, Jain

Side by side with the vanishing thoughts of ancient materialists the growth of feudalism produced spiritualistic and idealistic thought. Just at that time Brahmanic thought of the early centuries of the Christian Era diffused to the south with all the sacrificial rites and subjective idealism of Upanishadic thought. The stories of Ramayana, Mahabharata also spread throughout Tamilnad in oral versions. A process of acculturation commenced.

Even before the arrival of Brahmin colonies, there were Jains and Buddhists living in the far south. Scholars like K.A. Neelakanta Sastry and others thought that the Brahmins were the first to immigrate to the south in the 1st century A.D. But recent researches into the corpus of Tamil Brahmin inscriptions by I.V. Mahadevan has brought to light new facts which upset the old conclusions. Grants and aids to Jain ascetics are the themes of many of these inscriptions. He assigns a few of these inscriptions to the period between the 2nd century B.C. to the 1st century A.D.[24] It therefore appears that the first contact the Tamil culture had with northern cultures were the Buddhistic and Jain systems of thought.

Maturity for Adaptation

As in the country of their birth, the conditions of socil transformation in South India were ripe to absorb these ideas. The same religions which gave as illusory substitute their own

monastic orders to the detribalised people left without bonds of tribal unity in North-Eastern India also gave the same substitute to the detribalised people in Tamilnad. These religions found numerous adherents. The Jain and Buddhist monks produced works on grammar and ethics. The first epic "Silappadikaram" was the work of a Jain ascetic and "Manimekalai" that of a Buddhist poet Sathanar. The first epic is not a treatise on philosophical speculations but a story of a merchant and his wife, Kovalan and Kannagi. But "Manimekalai" is the story of the daughter of Kovalan, the hero of the first epic, through a concubine Madhavi. The daughter renounces the life of a courtesan and takes orders with the Buddhist monastery. Her travels abroad are described in the epic. Then she meets the teachers of the various systems of philosophy then extant in Tamilnad. She listens to expositions of their systems of thought. The systems of thoughts are explained to her. To list them, (1) Alavai Vadam (Mimamsa), (2) Saivam, (3) Brahma Vadam, (4) Vaishanavism, (5) Veda Vadam, (6) Ajeevaka, (7) Nirkanta (Jainism), (8) (Bhuta-vada) (Materialism).

One of them is Bhutavada. The epic is assigned to the 3rd century A.D. or even a century later.

This is how the Bhutavadin (Materialist) explains his system:

Bhutavada in "Manimekalai"

"When certain flowers and jaggery are boiled together liquor is born which produces intoxication. Just as when elements combine consciousness arised. Consciousness dissolves with the dissolution of the elements composing them like the disintegration of sound. Elements combining produce living Bhutas and from them living Bhutas will be born. Life and consciousness are synonymous. From non-living Bhutas consisting of two or more elements rise non-living Bhutas of the same type. Lokayata is a variant of this system that agrees in fundamentals with this system. Observation is the method by which knowledge is obtained. Inferential thinking is illusory. This worldly life is real. Its effect is experienced in this life only. The theory that we enjoy the fruits of our actions in our next birth or in another world is false."[25]

The author of an old commentary to this work distinguishes three schools of materialism from what is stated in these lines: (1) Bhutavada, (2) Lokayata, (3) Sarvaka.

Different Schools

Bhutavadins believe in five elements whereas Lokayatas and Savakas believe in only four elements. They do not consider the sky as an element either. Bhutavadins classify the combination of the five elements as two types as Bhutas with life and Bhutas without life. This classification is not accepted by Lokayatas. Consciousness according to Lokayata arises out of the combination of five lifeless elements and not out of the combination of Bhutas with life and Bhutas without life. They perhaps believed that this distinction of Bhutas as having life and without life is contradictory to a consistent materialist explanation of the origin of life and consciousness. We are unable to know what Sarvakas thought of this classification of Bhutas. The Bhutavadin himself admits that there are variants of this system.

After listening to the exposition of Bhutavada, Manimekalai puts a few questions to puncture his argument. According to the story she had known her past as a result of a miracle that happened in her life. She told him that she knew about her previous births. The materialist replies that hallucinations arising out of faith in gods, illusions created in dreams and inconscious state are to be doubted. They are false. Since his reply implied that he would rely only on direct observation ("Katchi" or "Pratyaksha") she put him a ticklish question. "How can you know who your parents are except through inference? Truth cannot be known without employing forms of reasoning not based on direct observation. Therefore, do not view such conclusions with doubt."

Bhutavada Purvapaksha Statement
Manimekalai was a Buddhist. The poet of the epic was an ardent Buddhist. Buddhists rejected the ideas of materialism of whatever variation it might be. Therefore, the materialist system is stated in the epic just to be repudiated. Hence it is a distorted version just to suit the needs of the Buddhist in order to attack it easily and point out its contradictions.

Bhutavada in "Neelakesi"
Now let us turn to the presentation of the materialist case by a Jaina text. The epic "Neelakesi" narrates the life of an imaginary character of the same name, the heroine of the story. She was a demon converted by a Jain Titankàra. She meets the teachers of all systems of philosophy and religion just as Manimekalai did and listens to their views. This epic is later than "Manimekalai" and is assigned to the 5th century to the 9th century A.D.

The arguments of Pisachaka, the materialist teacher, are summarised in a commentary by Dr. A. Chakravarthy Nayanar. I shall quote from it.

"We do not recognise the subtile distinctions of qualities and substances. For us the ultimate realities are the five Bhutas. These are permanent and real. Fire, Earth, Water, Air and Space are the permanent elements of the universe. Out of these are evolved respectively, eyes, nose, tongue, body and ears and with these five sense organs arise respectively colour, odour, taste, touch and sound just as intoxicating drink is obtained by a combination of five things -flour, jaggery etc., so also by the combination of these five elements are obtained intelligence, feelings of pleasure and pain, which characteristics increase with the increase of the five elements and disappear with the disintegration of the five elements.

When the five elements thus disintegrate the qualities of intelligence and feeling completely disappear without leaving any residue. The fundamental realities in the world are those five elements and every activity must be tràced to the efficacy of these. But clever fellows with the gift of the gab go prattling about the existence of the "Jeeva" and their doctrine is accepted by the ignorant masses. Except sheer verbiage there is nothing corresponding to the word "Jeeva" in reality. There never was in existence in the past anything besides these five elements and in future also these will continue to exist. To postulate an entity besides these five is the result of ignorance as to the nature of ultimate reality; and the Lokayata teacher thus expounded his system."[26]

Difference in Statement of the two Sources
It is relevant here to consider the remarks of the old commentary on "Manimekalai" regarding the differences in the presentation of Bhutavada in the two works "Manimekalai" and "Neelakesi". The Bhutavadin in "Manimekalai" states that there are two kinds of matter (Bhuta): lifeless matter and matter with life. He further states that life has the attribute of consciousness and body is devoid of that attribute, life originates from living matter and body from lifeless matter. Lokayatas do not classify matter into two types as the Bhutavadin in "Manimekalai" attempts to. He agrees with the Lokayatas in his view about other fundàmental categories. He admits that there are different schools of materialism slightly differing in non-essentials. In the presentation of materialism (Bhutavada) in "Neelakesi" the five elements combine directly to produce consciousness (knowledge, joy, etc.) but the clusters of elements are not classified as lifeless and living.

From what has been described above we can see quite clearly that early materialist trends of thoughts were systematised later to answer the polemical attacks of Jainism and Buddhism. While systematisation proceeded apace the materialists had to explain from their basic categories certain questions posed by the idealists.

What is life? What is its relation to body? How does man know the world? How can you explain "consciousness" from the standpoint of the five elements? What happens to life after death? Is there rebirth in this world and life in another world?

Sources of Materialism

What were the answers of the materialists of Tamilnad to these questions? Unfortunately no texts by materialist authors have come down to us. We have no means of knowing their views on all these questions directly from the horse's mouth. It cannot be expected that your opponent will present your views objectively when it is his aim to demolish them. Debi Prasad points out the difficulties in reconstructing ancient materialism from the statements of the opponents of this system.

"Bhut what are the sources of our information about this materialist philosophy? Unfortunately only the writings of those who sought to refute and ridicule it. In other words Lokayata is preserved for us only in the form of Purvapaksha, i.e. as represented by its opponents. Not that there never existed any actual treatises on this system. Tucci, Garve and Das Gupta have produced conclusive evidence to show that actual Lokayata texts were known in ancient and early medieval times."[27]

Though this difficulty is experienced by scholars who attempt to reconstruct materialism from sources which are meant to repudiate it, they are valuable as they are the main sources from which we learn something of a system of thought which is more ancient than any other system of Indian thought. All sources of idealist thought agree in stating the fundamental categories of Indian materialism. (1) Ancient Indian materialists believed in the reality of worldly life. (2) Life arose out of a material basis. (3) This material basis consisted of the five elements (or four). (4) The peculiar modes of combination brought forth various forms of existence. (5) Consciousness and life are one and the same and can be traced to the five elements. (6) Reality can be known by Pratyaksha or direct observation. (7) The origin of knowledge is observation and inference based on observation.

On the last point there is a great deal of controversy. Did ancient materialists believe in inference at all? or did they postulate direct observation alone as a means to knowledge? We shall discuss this question at some length.

Logic

"Manimekalai" enumerates the different systems of philosophy expounded by their respective teachers and appends a note on the forms of reasoning accepted by them as leading to valid inferences.

"Lokayatas accept only Pratyaksha (direct observation). Buddhists accept Pratyaksha and Anumana. Sankyas accept Agama along with the other two. Vaiseshikas accept Upamana along with the other three. Mimamsakas accept Aruthapathi along with the other four.

Mimamsakas accept Abhava along with the other five.

This statement is the view of the Mimamsaka philosopher, who figures as a character in the epic to expound principles of logic to Manimekalai. The old commentator notes that so far as Lokayata is concerned, many other logicians like Varadaraya, author of "Tharkika Rakcha", agree with this view though they differ with regard to other systems.[28]

Can it be true that our ancient materialists accepted only observation based on sense perception as the only source of knowledge? Did they reject the validity of deduction and inductive forms of reasoning?

From the quotations given by opponents of this system from texts supposed to have been composed by materialists it is clear that they used both deductive and inductive forms of reasoning. They only opposed fallacious inductive forms of reasoning pressed into service to prove the existence of the soul apart from the body or the theory that there is another birth in which man will enjoy the fruits of his actions in this birth.

Dakshin Narayan Sastry throws light on how Lokayatas used inferential reasoning and the inductive form of reasoning and what limits they set to the validity of the two forms.

"Inference is classified into two types (by Lokayatas). One refers to the future and the other to the past. They rejected the first and accepted the second."[29]

This cryptic statement can be explained by quoting Das Gupta, who describes the views of Purandara, a Lokayata himself, who flourished in the 7th century A.D.

"Purandara admits the usefulness of inference, in determining the nature of all worldly things where perceptual experience is available, but inference cannot be employed for establishing any dogma regarding the transcendental world, or life after death, or the law of Karma which cannot be available to ordinary perceptual experience."[30]

Now D.N.Sastry's observation becomes clear. The inferential process should be related to material life. It should not be used to justify dogmas about the future life.

To continue the previous quotation on the basis of the comments of the Jain author Vasudeva Suri, Das Gupta explains Purandara's point thus:

"The main reason for upholding such a distinction between the validity of inference in our practical life of ordinary experience and in ascertaining transcending truths beyond experience, lies in this, that an inductive generalisation is made by observing a large number of cases of agreement in presence together with agreement in absence and no case of agreement in presence can be observed in the transcendent sphere; for even if such spheres existed they could not be perceived by the senses. Thus since in the supposed supra-sensuous transcendent world no case of heth agreeing with the presence of its sadys can be observed, no inductive generalisation or law of concomittance can be made relating to this sphere.

Hence the Lokayatas maintained that there were two types of inference (1) Utpanna praiti and (2) Utpadya pratiti. The former meant inference about something the knowledge of which already existed, and the latter meant inference about something the knowledge of which did not exist".[31] The inference of God, next world, happiness in heaven, the result of Yagnas (sacrifices) were inferences of the second type. Lokayatas would not deny the inference of fire from the observation of smoke.

The later works of idealist systems have caricatured and distorted the real intent of the Lokayata. Thus the works of Saiva Siddhanta portray a Lokayata as a comical hedonist, who indulged in licencious and unfettered enjoyment of all forbidden carnal pleasures.

In the "Sivagnana Didhdhiar" a text of Saiva Siddhanta, the following picture of Lokayata is sketched.

"He wore fresh odorous garlands on his chest. He spoke thus, Air, earth, water, fire are the elements which combine to produce smell, taste, shape, and tactile sense. The combination of these again are everlasting. Obey the king and amass wealth and enjoy yourself here on earth."[32]

This is nothing but distortion of the Lokayata view of life and pure slander.

The study of materialism from South Indian materials can be a fruitful field of research provided highly competent scholars turn their attention to the subject. Joseph Needham[33] points out that the thoughts of the early Siddhas of Tamilnad bore the imprint of materialism. Reading the texts of the poems of Siddhas in its present form I found that a very large number of them are interpolations of Saiva Siddhanthis. A few poems dealing with the anthropomorphic origin of the world, the description of the properties of five elements, the identification of soul with the body, the desire to prolong life in the world by Tantric practices deserve the attention of scholars. A few medical treatises coming down to us from the 9th century supposed to have been written by Siddhas deal with proto-physiology and proto-science from a materialistic point of view. All these works abound in a good deal of idealistic chaff.

If they are sorted and studied, fresh light will be thrown on the study of Indian materialism.

Notes

1 Neelakesi - a Jain epic. Ed. by A.C. Nayanar, Madras 1936, Introduction.
2 Purananuru - an anthology of poems of the Sangam period. Various editions are available: e.g. ed. by V. Swaminathan Iyer, Madras 1965.
3 S.V. Pillai, History of Tamil Language and Literature, Madras 1960.
4 D. Chattopadhyaya, Lokayata, Bombay 1958.
5 F. Engels, Dialectics of Nature, Moscow
6 K. Marx and F. Engels, German Ideology, Moscow
7 Purananuru 239.
8 Ibid. 191.
9 T.N. Subramanian, Ajivakas in Thevaram. Article in Arunagiri Souvenir. Isaikazhagam
10 Purananuru 9.
11 Ibid.
12 Ibid.
13 Ibid. 55. Yavanas are foreign merchants who are mentioned in all Puram works.
14 D.N. Sastry, Philosophical Background of Ayurveda. Chapter on Lokayata. Ed. by Lokmipathi 1936.
15 Purananuru.
16 Maturaikkanai - lines 453 - 458.
17 D.N. Sastry, Op. cit.
18 Purananuru 9.
19 Pattuppattu, Madras 1958. - Sangam anthology of ten poems of which Maduraikanchi is one.
20 Purananuru 18.
21 Manimekalai, ed. by M.V. Nathan and A.V. Pillai, Saiva Siddhanta Works, Tirunel-vali, First ed. 1946, X. 90.
22 Purananuru 189.
23 Purananuru 167.
24 I.V. Mahadevan, A Study of Tamil Brahmin Inscriptions of the Sangam age. Paper submitted to the 2nd International Conference Seminar of Tamil Studies.
25 Paraphrase of the lines in "Manimekalai" by the old commentator (Translation mine).
26 A.C. Nayanar, Neelakesi. Ed. Madras 1936. English Introduction.
27 D. Chattopadhyaya, Indian Philosophy, Bombay 1961.
28 Manimekalai, Commentary on lines about Bhutavada.
29 D.N. Sastry, op. cit.
30 D. Chattopadhyaya, Op. cit., p. 186.
31 Ibid., pp. 189-190.
32 Sivagnana Siddhiar, (Tamil) Saiva Siddhanta Works. Publishing Society, Tirunelveli. Madras (year not mentioned).
33 J. Needham, Development of early civilisation in China, Cambridge 1948.

Hiltrud Rüstau

Swami Vivekananda und Lokamanya Bal Gangadhkar Tilak – Unterschiede und Gemeinsamkeiten ihrer philosophischen Anschauungen.[1]

Swami Vivekananda (1863-1902) und Lokamanya Bal Gangadhar Tilak (1856-1920) waren die wohl bedeutendsten Ideologen des sich Ende des 19. Jh. herausbildenden linken kleinbürgerlich-demokratischen Flügels der nationalen Befreiungsbewegung Indiens. Ihre Namen sind auch im heutigen Indien noch außerordentlich populär, wie sich anläßlich des 100. Geburtstages von Tilak 1956 und ganz besonders 1963/64 zeigte, als in ganz Indien unter Anteilnahme aller Schichten der Bevölkerung der 100. Geburtstag Swami Vivekanandas gefeiert wurde. An die von Tilak und Vivekananda verbreiteten Ansichten knüpfen heute die Vertreter der verschiedensten Gesellschaftsschichten an, so daß es notwendig ist, den progressiven Gehalt der Lehren Vivekanandas und Tilaks herauszuarbeiten, damit die große Popularität dieser beiden bedeutenden Ideologen des Befreiungskampfes für den Kampf der fortschrittlichen Kräfte ausgenutzt werden kann.

Eine Auseinandersetzung mit den Ansichten Vivekanandas und Tilaks ist um so wichtiger, da in Indien, bedingt durch die Spezifik der gesellschaftlichen Entwicklung, die Ideologie, vor allem aber religiöse Vorstellungen, von ganz besonderer Wirksamkeit im gesellschaftlichen Leben waren und diese Bedeutung noch heute haben.

Mit Vivekananda und Tilak fand eine qualitativ neue Phase der nationalen Befreiungsbewegung ihre philosophische Widerspiegelung; in der Darstellung der Unterschiede und Gemeinsamkeiten können allgemeine Tendenzen der Anpassung der traditionellen Philosophie an die Erfordernisse der Befreiungsbewegung gezeigt werden, und zugleich werden auch die Züge der Ideologie der kleinbürgerlichen Demokraten der indischen Befreiungsbewegung deutlich, die philosophisch gegenüber der traditionellen Philosophie eine Weiterentwicklung darstellen. Vivekananda und Tilak versuchten beide die Advaita-Vedanta-Philosophie mit den ideologischen Problemen der nationalen Befreiungsbewegung zu verbinden und spiegelten mit ihrer Ideologie die Widersprüchlichkeit der indischen kleinbürgerlichen Intelligenz, der sie entstammten, und darüber hinaus der indischen nationalen Bourgeoisie insgesamt wider. Beide knüpften bei gleichem Bemühen um die nationale Wiedergeburt Indiens an überkommene religiöse Vorstellungen an und verbanden sie mit den sozialen Problemen ihrer Umwelt. Bedingt durch die gleiche Zielstellung und die gleiche philosophische Ausgangsbasis ergaben sich eine Reihe von Gemeinsamkeiten in den philosophischen Ansichten Vivekanandas und Tilaks, besonders auf dem Gebiet der Ontologie und der Erkenntnistheorie.

Daneben aber sind eine Reihe entscheidender Unterschiede festzustellen.

Diese Unterschiede bestehen jedoch nicht darin, wie vielfach behauptet, daß Vivekananda religiös-mystischer Prediger oder auch bedeutender Hinduphilosoph ohne jegliche politische oder soziale Bedeutung sei, Tilak dagegen der extremistische Politiker der indischen Unabhängigkeitsbewegung, Vertreter eines orthodoxen Hinduismus ohne jegliche philosophische Bedeutung.[2] Auffassungen dieser Art leugnen die politische Bedeutung und den sozialen Gehalt der philosophischen Anschauungen Vivekanandas und seines Wirkens und die eigenständige philosophische Leistung Tilaks und berauben damit die philosophischen Ansichten dieser beiden bedeutenden Ideologen der indischen Unabhängigkeitsbewegung ihres progressiven Kerns. Sie sind sachlich nicht richtig, da Vivekanandas philosophisches Denken und seine gesamte Tätigkeit untrennbar mit der politischen Zielsetzung der nationalen Befreiungsbewegung Indiens verbunden war und Tilak vor allem mit seiner Kommentierung der Bhagavad-Gita den Nachweis seiner philosophischen Bedeutung erbrachte.

Die Unterschiede, die sich bei einem Vergleich der philosophischen Ansichten Vivekanandas und Tilaks herausstellen, lassen sich vielmehr so zusammenfassen, daß Vivekananda seine Forderung nach Gleichberechtigung aller Menschen mit der Identität aller Wesen mit Gott zu begründen suchte, während Tilak das Schwergewicht darauf legte, philosophisch die Aufforderung zu unbedingter Aktivität im weltlichen Leben zu begründen.

Diese Unterschiede sind objektiv dadurch bedingt, daß Vivekananda sich vorwiegend auf die kleinbürgerlichen Schichten Bengalens stützte, während Tilak ideologisch die Position der nationalen Bourgeoisie Bombays vertrat. Darin finden unter anderem die Unterschiede in der sozialökonomischen Entwicklung Bengalens und Maharashtras ihren Ausdruck.

So ist es zu erklären, daß Vivekananda in seinen sozialen Vorstellungen weiter ging als Tilak, indem er die Massen der Bevölkerung als Produzenten der materiellen Güter darstellte und von ihrer künftigen Herrschaft sprach und dabei zu utopisch-sozialistischen Konzeptionen gelangte; dabei war sein Ideal jedoch der sozial tätige Mönch. Tilak kam in Bezug auf die Gleichberechtigung der Menschen und in Bezug auf die Rolle der Volksmassen in der Geschichte nicht zu so klaren Vorstellungen wie Vivekananda, bejahte aber wesentlich eindeutiger die Notwendigkeit weltlicher bürgerlicher Aktivität. Sein Ideal war der im Leben tätige Bürger. Mit Vivekananda und Tilak treten uns demnach zwei Strömungen innerhalb der Ideologie des kleinbürgerlich-demokratischen Flügels der indischen Befreiungsbewegung um die Jahrhundertwende entgegen, die in der späteren Ideologie der indischen Befreiungsbewegung fortwirkten und auch heute noch wirksam sind, allerdings in stark veränderter Gestalt.

Diese beiden Tendenzen sind in dem von Vivekananda vertretenen utopischen Sozialismus und in der bürgerlich-demokratischen Konzeption Tilaks greifbar.

Swami Vivekananda entwickelte ein nur unvollkommenes, schemenhaftes Bild einer künftigen Gesellschaft und machte sich vor allem keine Gedanken über das Eigentum an Produktionsmitteln im gesellschaftlichen Leben. Inwieweit ist es dennoch berechtigt, Vivekananda einen utopischen Sozialisten zu nennen? Gemeinsamkeiten mit den europäischen utopischen Sozialisten sind darin zu sehen, daß Vivekananda sich selbst einen Sozialisten nannte, aber das Ideal einer sozialistischen Gesellschaft für Indien entwickelte, als dort dafür noch keine Voraussetzungen waren - sowohl was die Entwicklung der Produktivkräfte als auch der Produktionsverhältnisse und den subjektiven Faktor - eine gut organisierte Arbeiterklasse - anbelangte. Vivekananda kannte die Gesetze der Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens nicht, er war nicht Interessenvertreter des Proletariats, das sich im Indien seiner Zeit erst als Klasse zu konstituieren begann. Er wollte, enttäuscht von der Unmenschlichkeit kapitalistischer Ausbeutung, mit Hilfe einiger weniger kühner Männer und Frauen durch den Appell an das Gefühl der Reichen seine utopischen Ideen verwirklichen. Dabei wollte er nicht eine bestimmte Klasse, sondern die ganze Menschheit befreien und eine Gesellschaftsordnung mit absoluter Gerechtigkeit errichten.

Die soziologischen Gedanken Vivekanandas waren wie die der utopischen Sozialisten Europas Ausdruck der Unreife der kapitalistischen Produktionsweise, die sich in Indien am Ende des 19. Jh. herauszubilden begann, der unreifen Konflikte der neuen Gesellschaftsordnung und der daraus resultierenden Unreife des Versuchs der theoretischen Lösung dieser Konflikte. Die Gesellschaftsauffassungen Vivekanandas wie der europäischen utopischen Sozialisten spiegeln die Enttäuschung über die gesellschaftliche Entwicklung wider - die Entwicklung der Industrie auf kapitalistischer Grundlage mit der übergroßen Verarmung der Massen der Bevölkerung -, von Vivekananda beobachtet im kolonialen Indien und im imperialistischen Europa. Die utopischen Ideen Vivekanandas entstanden wie die der europäischen utopischen Sozialisten, als Bourgeoisie und besitzloses Proletariat zu Grundklassen der Gesellschaft wurden, zwischen denen die Masse der Handwerker, kleinen Händler und Intellektuellen eine schwankende Existenz führte, wobei der Widerspruch zwischen Bourgeoisie und Proletariat noch unentwickelt war und die Grundklassen der feudalen Produktionsweise erst allmählich ihre Bedeutung verloren. Wie die europäischen utopischen

Sozialisten übte auch Vivekananda Kritik am Kapitalismus, jedoch nicht vorwiegend am einheimischen, sondern am europäischen Kapitalismus: wie St. Simon die "Müßigen" haßte, so haßte Vivekananda die Aristokraten und Privilegierten seiner Umwelt. Von mehreren selbstlosen jungen Männern erhoffte er eine Änderung der Gesellschaft, die durch Überzeugung, Erziehungs- und Aufklärungsarbeit und durch Musterbeispiele herbeigeführt werden sollte. Dabei betonte er die Notwendigkeit der Universalbildung und der Entfaltung aller Fähigkeiten im Menschen.

Vivekanandas Gesellschaftsauffassungen sind, wie die von Saint-Simon, Fourier und Owen, von dem Bestreben, den besitzlosen, unterdrückten Massen zu helfen, durchdrungen. Daraus resultierten seine Vorstellungen von einer künftigen Gesellschaftsordnung.

Die Unterschiede zwischen Vivekananda und den europäischen utopischen Sozialisten sind jedoch unübersehbar: sie ergeben sich vor allem daraus, daß Vivekananda hundert Jahre später lebte, als der Kapitalismus im Weltmaßstab bereits in das Stadium des Imperialismus überzugehen begann und der wissenschaftliche Sozialismus als Weltanschauung des Proletariats existierte. Vivekananda entwickelte seine sozialen Vorstellungen auf Grund der gesellschaftlichen Bedingungen eines Koloniallandes. Seine utopischen Ansichten entstanden nicht nur entsprechend gleicher oder ähnlicher gesellschaftlicher Verhältnisse, sondern wurden teilweise auch über die englischen Sozialisten von den utopischen Sozialisten des 18. Jh. beeinflußt, zugleich knüpfte er an traditionelle indische Vorstellungen an. Daraus ergibt sich, daß bei den europäischen Utopisten das Gedankengut der französischen Materialisten dominierte, bei Vivekananda jedoch die hinduistisch-religiöse und nationalistische Prägung seines Utopismus.

Ihm fehlte die klarsichtige Schärfe der Analyse der gesellschaftlichen Zustände und das ökonomische Wissen der europäischen utopischen Sozialisten, bedingt vor allem durch die unreife und deformierte kapitalistische Entwicklung Indiens als englische Kolonie.

Vivekanandas Utopismus zeigt sich vor allem bei der Lösung von Einzelfragen und sein Sozialismus in seinem Glauben an eine künftige Herrschaft der Shudras, des vierten Standes.

Vivekananda war nicht wie Owen Fabrikant und organisierte keine gesellschaftlichen Experimente auf der Grundlage eines gemeinsamen Eigentums an Produktionsmitteln; als sein Instrument zur Durchsetzung seiner utopischen Vorstellungen gründete er einen karitativen Mönchsorden, die Ramakrishna Mission. Er konnte auch nicht, wie Owen nach Mißlingen seines Experiments, den Weg zur Arbeiterbewegung finden.

Die von den europäischen Utopisten erstrebte Durchsetzung der Wahrheit wurde von dem Reich der Vernunft der Aufklärung abgeleitet, die Vivekanandas von seiner durch die indische Romantik beeinflußten Wiederbelebung des Vedanta-Pantheismus. Es ist demnach berechtigt, von utopisch-sozialistischen Ansichten bei Vivekananda zu sprechen, jedoch dürfen dabei die indischen Besonderheiten und Unterschiede gegenüber dem vormarxistischen europäischen utopischen Sozialismus nicht übersehen werden. Diese Besonderheiten nehmen u.a. in Vivekanandas Auffassung von der Aufeinanderfolge von vier Etappen der menschlichen Gesellschaft konkrete Form an. Vivekananda beobachtete qualitativ unterschiedene Merkmale einzelner Entwicklungsetappen der Gesellschaft, die er mit alten indischen Vorstellungen verband. Er ging nicht von der Art und Weise der Produktion der materiellen Güter der Gesellschaft aus, sondern von alten Ständevorstellungen und der Aufeinanderfolge einzelner Yugas, die er jedoch entsprechend seinen Beobachtungen in interessanter Weise ausbaute und verknüpfte.

So meinte Vivekananda, daß die Gesellschaft zunächst eine exklusive Theokratie unter Herrschaft der privilegierten Brahmanen gewesen sei, die das Fundament für alles wissenschaftliche Denken gelegt habe. Dem folge die tyrannische Herrschaft des Kriegerstandes, der Kshatriya, die Kunst und Literatur gefördert hätten (Feudalismus). Auf die Kshatriyaherrschaft folge die Vaishyaherrschaft, die Herrschaft der Kaufleute, gestützt auf ihren Reichtum. Diese Etappe setzte Vivekananda mit dem Kapitalismus gleich. Nach seiner Meinung werden in dieser Etappe die in den vorhergehenden Perioden angehäuften Schätze

der Wissenschaft und Kultur durch die Händler und Kaufleute über die ganze Welt verbreitet, kultureller Austausch überwindet alle vorherige Isolierung. Dennoch beginnt nach Vivekananda in dieser Etappe der Niedergang der Kultur. Diese Vaishyaherrschaft war nach Vivekananda die zu seiner Zeit vorherrschende: kommerzielle Interessen würden die Welt regieren, beobachtete er richtig. Für Indien stellte er fest, daß es von den englischen Vaishyas erobert worden war und jetzt von ihnen beherrscht würde. Alle Inder aber würden lediglich die Funktion der Shudras, des untersten Standes ausüben.[3] Die Quelle der Macht einer jeden herrschenden Klasse sind nach Vivekananda die unterdrückten Massen. Verliere die herrschende Klasse die Bindung an diese Kraft, werde sie schwach und müsse abtreten.[4] Jetzt, d.h. zu seiner Zeit, hätten die Vaishyas das Ende ihrer Macht erreicht, sie hätten sich vom Volk getrennt und damit die Wurzeln ihrer Kraft zerstört. Die Aufeinanderfolge der Gesellschaftsetappen ist nach Vivekananda gesetzmäßig.[5] Mit der gleichen Gesetzmäßigkeit, mit der die Herrschaft der Brahmanen durch die der Kshatriyas abgelöst wurde, an deren Stelle die Vaishyas wiederum traten, wird nach Vivekananda deren Herrschaft abgelöst durch den untersten der vier Stände: durch den Stand der Shudras.

"Die menschliche Gesellschaft wird ... von den vier Ständen regiert, den Priestern, den Soldaten, den Händlern und den Arbeitern. Die ersten drei hatten ihre Zeit. Nun kommt die Reihe an die letzten ... niemand kann dem widerstehen."[6]

"Es wird eine Zeit kommen, in der die Herrschaft der Shudraklasse anbricht ... die Shudras aller Länder, die mit ihren eigenen Ansichten über Leben und Tätigkeit regieren werden, werden die Vorherrschaft in jeder Gesellschaft gewinnen."[7] Dieser Glaube an eine künftige Shudraherrschaft ist nicht einem Bekenntnis zum wissenschaftlichen Sozialismus gleichzusetzen, wie B. N. Datta schlußfolgerte[8], sondern ein indisches Beispiel vom utopischen Sozialismus.

Unter Shudras verstand Vivekananda im allgemeinen die Massen des Volkes, die untersten Schichten der damaligen indischen Gesellschaft, in der die Arbeiter noch nicht die dominierende Rolle spielten, also besonders Bauern, Handwerker und kleine Händler, wenngleich er auch hin und wieder den Begriff Shudra mit Arbeiter gleichsetzte.[9]

Vivekananda kam zu dieser Vorhersage einer künftigen Shudraherrschaft auf Grund seines Patriotismus, seines tiefen Mitgefühls mit den indischen Volksmassen, auf Grund seiner Erlebnisse und Beobachtungen in Amerika und Europa. Seine Hypothese von einer künftigen Shudraherrschaft ist die Widerspiegelung objektiv existierender gesellschaftlicher Prozesse in utopischer Form. Die indischen gesellschaftlichen Verhältnisse und seine eigene klassenmäßige Beschränktheit hinderten ihn, in Europa oder Amerika Kontakt zu Anhängern des wissenschaftlichen Sozialismus aufzunehmen und zu einer wissenschaftlichen Auffassung von der Machtergreifung der Arbeiterklasse zu kommen.

Er hatte aber erkannt, daß zu allen Zeiten die Arbeit der werktätigen Massen die Grundlage allen gesellschaftlichen Reichtums war, daß diese Massen bisher immer unterdrückt worden waren, und schlußfolgerte, daß diese Massen die zukünftig herrschende Kraft im gesellschaftlichen Leben darstellen würden.

Diese Schlußfolgerung belegte er u.a. mit den im gesellschaftlichen Leben seiner Zeit zunehmenden Streikbewegungen der Arbeiter.[10]

Vivekananda verband den Gedanken an eine künftige Shudraherrschaft mit dem Bekenntnis zum Sozialismus. Er sagte:

"Alles deutet darauf hin, daß Sozialismus oder irgendeine Form der Herrschaft durch das Volk ... herannaht"[11] Und von sich selbst stellte er fest: "Ich bin Sozialist, nicht, weil ich glaube, daß der Sozialismus ein vollkommenes System ist: aber ein halber Laib Brot ist besser als gar kein Brot ..."[12] Allerdings erwähnte Vivekananda die Namen von Marx und Engels niemals, und es läßt sich mit größter Sicherheit sagen, daß ihm der wissenschaftliche Sozialismus unbekannt war.[13] Das geht auch daraus hervor, daß Vivekananda des öfteren Nihilismus, Anarchismus und Sozialismus in einem Zuge nannte und gleichsetzte.[14] Nachweisbar ist Vivekanandas Kontakt zu dem russischen Anarchisten Peter Kropotkin.

Vivekananda fürchtete, daß mit der Shudraherrschaft materieller Wohlstand und besitzmäßige Gleichheit eingeführt, aber Kultur und Bildung in Verfall geraten würden.[15]

In diesem Zusammenhang entwickelte er ein utopisches Gesellschaftsideal, das die positiven Merkmale aller vier Etappen der gesellschaftlichen Entwicklung enthalten müsse und in dem alle unteren Stände auf das Niveau der Brahmanen erhoben und somit die Varnaunterschiede ausgeglichen worden seien. Er erstrebte damit einen Zustand der Klassenharmonie. In Vivekanandas künftiger Gesellschaft sollen Wissenschaft und Kultur blühen und gedeihen, und Wohlstand für alle und Gleichberechtigung herrschen.

Unter anderem räumte Vivekananda der Moral in dieser künftigen Gesellschaft eine zentrale Rolle ein, da die Menschen dann keinem Gesetz und keinem König unterworfen seien, sondern ihr Verhalten allein von den Normen der Moral bestimmt werden.[16]

Schlüssel für das Verständnis des Zustandekommens dieser utopisch-sozialistischen Vorstellungen Vivekanandas ist dessen Erkenntnis, daß ohne Einbeziehung der werktätigen Massen des indischen Volkes die nationale Befreiungsbewegung erfolglos bleiben müsse.

Von der gleichen Erkenntnis ausgehend, entwickelte Tilak ein bürgerlich-demokratisches Programm der Umgestaltung des Landes. Er forderte vor allem politische Selbständigkeit für sein Vaterland, Verwaltung der Finanzen des Landes durch eine indische Regierung, Freiheit der Rede und der Presse und unterbreitete Vorschläge für eine Nationalisierung der Eisenbahn, zur Entwicklung der Industrie, zur Vermittlung technischer Bildung und zur ständigen Bodenveranlagung. Zur Rettung des Landes forderte er vor allem immer wieder die Erhaltung, Wiederbelebung und Neugründung aller Arten der Industrie auf der Grundlage der neuesten wissenschaftlichen Erkenntnisse. Er lehnte es ab, daß sein Vaterland abhängiger Rohstofflieferant der englischen Wirtschaft bleiben sollte: "Wir bemühen uns selbst darum, nicht nur Rohstoffe, sondern auch Fertigwaren zu produzieren, um mit ihnen zu handeln."[17]

Tilaks Vorstellungen von einem zukünftigen Indien waren die einer bürgerlichen Demokratie.

Er beschäftigte sich mit Fragen der gesellschaftlichen Entwicklung vor allem im Zusammenhang mit politischen Tagesfragen. Dabei dominierte seine demokratische Grundhaltung, sein Bemühen um die Einbeziehung der Volksmassen in den Befreiungskampf. Eine Auseinandersetzung mit dem englischen Kapitalismus, wie bei Vivekananda, erfolgte nicht: seine Gesellschaftsauffassungen wurden durch sein Parteiergreifen für die junge Industriebourgeoisie Indiens bestimmt.

In der philosophischen Begründung seines bürgerlich-demokratischen Programms spielte Tilaks Interpretation der Bhagavad-Gita im Sinne einer Aktivitätslehre die entscheidende Rolle. Er betonte, daß die Gita nicht die Aufgabe der Handlungen lehre, denn Krishna forderte Arjuna, der Zweifel an der moralischen Richtigkeit seiner Teilnahme am Kampf hatte, auf, aktiv zu sein, seine Pflicht zu erfüllen und zu kämpfen. Die Gita behandelt somit, wie Tilak richtig schlußfolgerte, das Problem der Aktivität, sie beantwortet die Frage, welche Handlung auszuführen ist und wie:

"Die Gita befürwortet die Verrichtung von Taten in dieser Welt sogar nachdem der Handelnde die höchste Einheit mit dem obersten Gott durch Jnana (Kenntnis) oder Bhakti (Hingebung) erreicht hat. Diese Handlung muß getan werden, um die Welt den richtigen Weg der Entwicklung gehen zu lassen, den der Schöpfer bestimmt hat. Damit die Handlung nicht den Handelnden fesselt, muß sie getan werden mit dem Ziel, dieser Absicht zu helfen und ohne alle Bindung an das künftige Resultat."[18]

Die Gita lehrt nach Tilak Karma Yoga, sie lehrt, was die Gesetze der Handlung sind, was deren Wirkung ist, wie und warum gehandelt werden soll und wieso das Denkvermögen durch die Handlung gereinigt wird. Die Gita ist demnach für Tilak das Lehrbuch richtigen Handelns[19], deren Lehre darin bestehe, völligen Gleichmut durch die Realisierung der universellen Identität von Atman mit allen geschaffenen Dingen zu erwerben und nach dem Erwerb von Gleichmut die Pflichten des weltlichen Lebens weiter zu erfüllen. Tilak inter-

pretierte die Gita so, daß deren Grundidee die aktivistische Lehre von Karma Yoga sei. Die Gita lehre die bindungslose Pflichterfüllung entsprechend der Kastenpflicht für das allgemeine gesellschaftliche Wohlergehen. Dabei lehnte Tilak konsequent jede Lehre ab, die Inaktivität verbreitete und wandte sich im Besonderen gegen die Weltflucht der Sannyasins.

Tilak griff auf das alte indische Ideal des Bodhisattva oder Jivanmukta zurück und stellte es als Pflicht hin, auch nach dem Erwerb von religiösem Wissen, d.h. nach der Realisierung der Identität mit Brahman, für das gesellschaftliche Wohlergehen zu handeln. Das alte religiöse Ideal wurde hiermit zur politischen Forderung, indem Tilak daraus die Pflicht des Individuums gegenüber der Gesellschaft ableitete und damit die Verpflichtung, aktiv am indischen Befreiungskampf teilzunehmen.

In diesem Zusammenhang suchte Tilak die Notwendigkeit der Aktivität in dieser Welt philosophisch zu begründen. Dabei kam er zu Auffassungen, die nicht ganz denen Vivekanandas entsprechen, denn er betonte, daß für die Wahrung der Einheit der drei Bestandteile des obersten Absoluten (Parameshvara), nämlich von Ishvara (Schöpfergotte), Jagat (Kosmos) und Jivan (Individuum) weltliche Aktivität notwendig ist. Ausgehend von dem Bestreben, die philosophische Begründung für unbedingte weltliche Aktivität zu geben, resultierend aus seiner bürgerlich-demokratischen Ausgangsposition, gab es für Tilak keinen Zweifel an der objektiv realen Existenz der uns umgebenden Welt, während Vivekananda in seinem Bestreben, die Gleichheit aller Menschen zu beweisen, die letztliche Identität aller Individuen mit dem Atman betonte und dabei teilweise zu subjektiv idealistischen Auffassungen tendierte.

Vivekananda versuchte, den Widerspruch, der für den objektiven idealistischen Monismus darin besteht, daß das ideelle Absolute und die Existenz der materiellen Welt vom Charakter her logisch nicht vereinbar sind, dadurch zu lösen, daß das individuelle Subjekt mit der materiellen Welt der Erscheinungen ganz im absoluten Objekt aufgeht und nur scheinbar existiert, was aber dazu führt, daß dieses Objekt subjektiviert werden muß, da ja die eigene Existenz für den Betrachter Gewißheit ist. Dieser Gedanke der letztlichen Identität aller Menschen mit dem eigenen Selbst wurde für Vivekanandas philosophische Begründung seiner Forderung nach Gleichberechtigung aller Menschen, besonders aber der Inder, eine wichtige Forderung im Befreiungskampf.

Tilak dagegen legte das Schwergewicht seiner philosophischen Betrachtungen auf die Begründung der Notwendigkeit gesellschaftlicher Aktivität und betonte insofern im allgemeinen die objektiv reale, wenn auch vom ideellen Absoluten abgeleitete Existenz der uns umgebenden Welt.

Die Notwendigkeit des Handelns ergibt sich für ihn daraus, daß durch das Handeln der Individuen die Welt den von Gott vorbestimmten Weg geht. Tilak erkannte richtig, daß Aktivität eine dem menschlichen Leben inhärente Qualität ist, der niemand entfliehen kann. Mit dem Hinweis, daß niemand auch nur für einen Augenblick ohne Handlung sein kann, wollte er die für die Erlangung der Freiheit Indiens so gefährliche Trägheit und den Fatalismus bekämpfen.[20]

In der Frage, wie gehandelt werden soll, schloß sich Tilak der traditionellen indischen Auffassung an: nämlich Erfüllung aller dem Lebensstatus entsprechenden Pflichten mit gleichmütigem Denkvermögen. Durch gleichmütige Handlung wird, so betonte Tilak entgegen orthodoxen Auffassungen, kein neues Karma erzeugt, sondern im Gegenteil früher angehäuftes Karma vernichtet. Voraussetzung zu solchem gleichmütigen, bindungslosen Handeln ist die Erkenntnis der Identität von Atman und Brahman, anderen Stellen zufolge soll gleichmütiges Handeln zur Erkenntnis eben dieser Identität führen. Bindungsloses Handeln heißt für Tilak im Wesentlichen Aufgabe des Egoismus:

"Der Karma Yoga betrachtet diese Welt nicht als Nichts: er fordert nur, daß eure Motive unbefleckt von egoistischen Interessen und Leidenschaften sein sollen".[21]

Tilak begründete auch ausführlich, warum der Mensch wunschlos handeln solle: Da man nicht immer die Früchte der eigenen Bestrebungen ernten kann, soll man die Hoffnung auf das Ergebnis der Handlung aufgeben.[22] Nur die Handlung selbst befindet sich in unserer Kon-

trolle, nicht aber das Eintreten des erwünschten Erfolgs, darum soll man sein Herz nicht an den Erfolg hängen, um nicht unglücklich zu sein, wenn die Handlung ergebnislos bleibt.[23] Tilak wollte mit dieser der indischen Tradition entsprechenden Auffassung zu entsagungsvoller Einsatzbereitschaft im Befreiungskampf des indischen Volkes aufrufen: man müsse für die indische Unabhängigkeit selbstlos arbeiten, obwohl die Früchte dieser opfervollen Tätigkeit eventuell erst von der kommenden Generation geerntet werden würden. Darum solle man das Klammern an das unmittelbare Ergebnis der Handlung aufgeben, um im Kampf gegen die Kolonialherrschaft nicht vorschnell zu verzagen. Dabei wies Tilak auf die Notwendigkeit hin, günstige Umstände zu schaffen, um so das geplante Ergebnis der Handlung zu sichern.[24] Interesseloses, von egoistischen Motiven freies Handeln ist nach Tilak nicht mit Ziel- und Planlosigkeit der Handlung gleichzusetzen, sondern gerade diese Handlung könne besonders gut durchdacht und geplant werden.[25]

Tilak war sich darüber klar, daß mit einer bestimmten Handlung auch ein bestimmter Zweck erreicht werden soll und daß darum die Handlung entsprechend dem zu erzielenden Ergebnis geplant werden müsse. Bindungsloses Handeln bedeutete nach Tilak auch nicht den durch die Handlung erreichten Ergebnissen zu entsagen, man solle sich über das erreichte Ergebnis freuen und mit Mut und Begeisterung an die Arbeit gehen, also nicht Gefühle und Leidenschaften ausschließen, aber sie unter Kontrolle haben.[26]

Entgegen der orthodox hinduistischen Aufforderung zu wunschloser Zufriedenheit zog Tilak aus der Erkenntnis, daß aus der Befriedigung der Bedürfnisse stets neue Bedürfnisse erwachsen, keinen pessimistisch-fatalistischen Schluß, sondern stellte fest, daß der Wunsch des Menschen stets eine Stufe vorwärts im Leben sei.[27] Er schätzte die Unzufriedenheit als positiv und vorwärtstreibend ein:
"... Unzufriedenheit ist der Same allen künftigen Reichtums, aller Bemühungen und allen Wohlstands und sogar der Erlösung, ... wird diese Unzufriedenheit völlig verneint, werden wir nirgendwo sein, weder in dieser noch in der nächsten Welt." Ohne diese Unzufriedenheit würde die Gesellschaft zugrundegehen.[28] Damit ging Tilak deutlich über die alten indischen Moralvorstellungen hinaus. Seine Bejahung der Unzufriedenheit trug sowohl antifeudalen als auch antikolonialen und antiorthodoxen Charakter und spiegelte die Auffassungen der jungen indischen Bourgeioisie wider, für die Unzufriedenheit mit dem damaligen Gesellschaftszustand und das Streben nach dessen Veränderung ebenso wie eine wunschgerichtete Tätigkeit kennzeichnend war.

Tilak lehnte die buddhistische Auffassung ab, daß aus dem Wunsch Leid und Unglück resultiere und daß daher das Verlangen aufgegeben werden müsse. Auch ein unerfüllter Wunsch treibt, so erkannte Tilak richtig, die Menschen dazu, die Umstände zu verändern und wirkt somit positiv. Tilak lehnte ausdrücklich eine Idealisierung der Genügsamkeit ab, forderte jedoch zu einer Kontrolle der Unzufriedenheit, zur Aufgabe der egoistischen Bindung an das Resultat einer Handlung auf.

Tilak betonte im Rahmen seiner Aktivitätslehre stets die gesellschaftliche Verpflichtung zum Handeln.

Man soll mit Rücksicht auf das allgemeine Wohlergehen handeln, alle selbstsüchtigen Interessen den allgemein gesellschaftlichen unterordnen. Dienst an der Gesellschaft wird von Tilak mit Lokasamgraha umschrieben, einem Terminus der Gita. Tilak verstand darunter, die Mitglieder der Gesellschaft zu einer stärkenden Zusammenarbeit und zur Selbsterziehung mit dem Ziel einer Verbesserung der Gesellschaft zu führen. Diese Verpflichtung zu Lokasamgraha ist ein Grund dafür, daß man die weltliche Aktivität nicht aufgeben darf. Wer die Realisation der Identität von Atman und Brahman erlangte, sieht Gott in allen Wesen und ist verpflichtet, Gutes zu tun.[29] Tilak betonte in diesem Zusammenhang stärker als Vivekananda die gesellschaftliche Verantwortung des Menschen, seine Pflicht zu tun und für die Weiterentwicklung der Gesellschaft zu arbeiten, während Vivekananda bei seinem Schluß von der Gleichheit aller Menschen auf Grund ihrer Identität mit Gott von der Betrachtung des Individuums ausging.

Tilak verband die in der Gita gelehrte antiorthodoxe und volkstümliche Lehre vom selbstlosen aktiven Handeln, von Karma Yoga, mit den unmittelbaren Problemen des indischen Befreiungskampfes:

"Swaraj ist die natürliche Konsequenz von sorgfältiger Pflichterfüllung, von Karma Yoga."[30] "... ihr werdet beides, Swa und Rajya erreichen, indem ihr eure Pflicht um der Pflicht willen tut, indem ihr eure Aufgaben erfüllt, ohne eine unmittelbare Belohnung zu erwarten. Das ist das Grundprinzip der 'Karma' Philosophie".[31]

Vivekananda dagegen stellte die Forderung nach nationaler Unabhängigkeit Indiens nicht direkt, er sprach allgemein von einer größeren und schöneren Zukunft Indiens. Sein Hauptaugenmerk galt dem Bemühen um die tatsächliche Besserung der sozialen Lage der Volksmassen, die er als die Produzenten der materiellen Güter im gesamten Verlauf der Geschichte erkannt hatte, die bisher stets unterdrückt und ausgebeutet waren, deren Herrschaft nun herannahte und mit denen er aufrichtig mitfühlte. Die Erweckung der Massen des indischen Volkes und die wirkliche Verbesserung ihrer sozialen Lebenslage schätzte Vivekananda als wichtigste Voraussetzung für die Lösung der nationalen Frage ein, wenngleich er dazu lediglich einen utopischen Weg zeigen konnte.

Im Unterschied dazu ging es Tilak vor allem darum, die Massen in die politische Bewegung des Landes einzubeziehen, er bemühte sich, die Volksmassen mit dem Kongreß zu verbinden, da er erkannt hatte, daß auf andere Weise die Befreiung Indiens von der englischen Kolonialherrschaft nicht erreicht werden konnte. Zwar forderte er auch, die politischen und sozialen Lebensbedingungen der Massen des indischen Volkes zu verbessern, aber die von ihm unterbreiteten konkreten Vorschläge bezogen sich auf die Förderung der industriellen Entwicklung Indiens. Auch Vivekananda machte sich über die industrielle Entwicklung Indiens Gedanken, aber in geringerem Umfang und wesentlich abstrakter als Tilak, der Untersuchungen zur Entwicklung einzelner Industriezweige und Vorschläge für die Finanzierung einer umfassenden Industrialisierung Indiens machte.

Während Vivekananda nicht nur die koloniale Unterdrückung des Landes anprangerte, sondern auch mit scharfen Worten gegen die jahrhundertelange Unterdrückung der indischen Volksmassen durch die privilegierten oberen Schichten der indischen Gesellschaft Stellung nahm und die Kastenvorurteile und besonders die Brahmanenvorherrschaft geißelte, finden wir bei Tilak keine scharfe Kritik am indischen Kastenwesen.

Er vertrat die Interessen der Massen des indischen Volkes, solange es den Interessen der indischen Bourgeoisie nicht widersprach, besonders im antikolonialen Kampf, kritisierte aber nicht die privilegierten Schichten der indischen Gesellschaft und ergriff, wenn es zum Widerspruch kam, die Partei der indischen Bourgeoisie.

Während sich Tilak und Vivekananda beide auf eine hinduistisch gefärbte Ideologie stützten, war bei Tilak das Bemühen viel ausgeprägter, zumindest nicht äußerlich mit überkommenen Vorstellungen zu brechen, während Vivekananda sich über viele religiösen Vorurteile offen hinwegsetzte.

Daneben gibt es sehr viele Gemeinsamkeiten in den philosophischen Auffassungen Vivekanandas und Tilaks, vor allem auf dem Gebiet der Moralauffassungen, da sie sich beide bemühen, philosophisch begründet auf die Advaita-Vedanta-Philosophie, moralische Tugenden, die für den Befreiungskampf notwendig waren, im indischen Volk zu wecken. An vorderster Stelle steht bei beiden ihr Bemühen zur Überwindung des Egoismus, bei Vivekananda verbunden mit einer Kritik der in der westeuropäischen kapitalistischen Gesellschaft herrschenden Moralpraxis, bei Tilak theoretisch entwickelt in interessanter Auseinandersetzung mit ethischen Theorien europäischer Philosophen.

Beide sahen in der Vermittlung von Bildung den entscheidenden Weg zur Veränderung der indischen gesellschaftlichen Verhältnisse und beide legten dabei größten Wert auf die Vermittlung technischer Kenntnisse und Fähigkeiten und vor allem auf eine Erziehung, die über bloßes Faktenvermitteln hinausgehen und charakterbildend wirken sollte.

Vivekananda und Tilak gehen im Allgemeinen beide von einer objektiv idealistischen Ausgangsposition aus. (Auf die Tendenzen zum subjektiven Idealismus bei Vivekananda wurde bereits hingewiesen). Neu gegenüber dem traditionellen indischen Denken ist bei beiden die Beschäftigung mit dem Problem der Gesetzmäßigkeit der Entwicklung in Natur und Gesellschaft.

Die hauptsächliche und alles andere bestimmende Gemeinsamkeit zwischen Vivekananda und Tilak besteht darin, daß beide sich auf eine hinduistisch-religiöse Ideologie stützten, um die Massen der indischen Bevölkerung in die Befreiungsbewegung einzubeziehen.

Dieses Aufgreifen einer überlebten und in vielem reaktionären Ideologie bot die Ansatzmöglichkeit für den späteren Mißbrauch durch nationalistische, chauvinistische und kommunalistische Kräfte. Vor allem mußte es unweigerlich trotz mancher Bemühungen Tilaks und Vivekanandas, das zu verhindern, dazu beitragen, den mohammedanischen Teil der indischen Bevölkerung dem nationalen Befreiungskampf zu entfremden. Das konnten die britischen Kolonialherren benutzen, um die hinduistische und die mohammedanische Bevölkerung gegeneinander auszuspielen, zumal häufig religiöse Unterschiede mit sozialen Gegensätzen zusammenfielen.

Trotzdem aber muß man, um die philosophischen Anschauungen Vivekanandas und Tilaks einschätzen zu können, berücksichtigen, daß die Bourgeoisie ihren antiimperialistischen Kampf nur führen konnte, wenn er durch eine Ideologie, die geeignet war, die Massen zu ergreifen, unterstützt wurde. Eine solche Ideologie konnte unter den indischen Umständen nicht atheistisch-aufklärerisch sein: die indische Bourgeoisie war nur ungenügend entwickelt, es gab kaum eine technische oder naturwissenschaftliche Intelligenz, wissenschaftliche Kenntnisse waren nur wenig verbreitet. Religiöse Vorstellungen der verschiedensten Art waren wegen der Konservierung feudaler Verhältnisse auf dem Dorf, wo ja die Mehrheit der indischen Bevölkerung lebte, noch außerordentlich stark, bedingt auch durch das lange Stagnieren der indischen Dorfgemeinde im Rahmen der asiatischen Produktionsweise und der absoluten ideologischen Vorherrschaft der Brahmanen. In der indischen Gesellschaft waren Reformbewegungen von alters her immer in religiöser Form in Erscheinung getreten. Die hinduistisch gefärbte Ideologie setzte sich entsprechend den sozialökonomischen Bedingungen als am besten geeignete Ideologie der indischen Befreiungsbewegung durch. Damit wurde jedoch von vornherein ein großer Teil der indischen Bevölkerung nicht mit einbezogen.

Tilak und Vivekananda spiegelten als ideologische Repräsentanten des Kleinbürgertums den Grundwiderspruch ihrer Epoche entsprechend ihren Möglichkeiten relativ richtig wider. Dieser Grundwiderspruch bestand zwischen den gesellschaftlichen Kräften, die die Beseitigung der Kolonialherrschaft forderten und auch eine eigene kapitalistische Entwicklung in Indien anstrebten und der englischen Kolonialherrschaft und den mit ihr verbundenen reaktionären Kräften der indischen Gesellschaft. Die philosophischen Anschauungen Vivekanandas und Tilaks sind in jedem Punkt untrennbar mit der Problematik des antikolonialen Kampfes verbunden und nur im Zusammenhang damit verständlich und einschätzbar. Mit ihren philosophischen Auffassungen übten sie einen bedeutenden Einfluß auf die nationale Bewegung aus.

Anmerkungen

1 Zu weiteren ideologischen Problemen dieser Zeit, insbesondere zu Bankim Chandra Chatterjee, s.W. Ruben, Indische Romane, Bd. I, Berlin 1965. Siehe weiter H. Rüstau, Die philosophischen Anschauungen Swami Vivekanandas und Lokamanya Bal Gangadhar Tilaks, Berlin 1965 (Phil. Diss.)

2 B.B. Misra, The Indian Middle Classes, Their Growth in Modern Times, London 1961, S. 383 u. 393: M. Edwardes, Illustrierte Geschichte Indiens, München 1961, S. 369 u. 374.
3 Swami Vivekananda, Complete Works, Alomora 1948-1955, Vol. IV, S. 400 (im folgenden zitiert: Vivekananda, Works).
4 Ebenda, S. 403.
5 Ebenda, S. 389.
6 Ebenda, Vol. VI, S. 343 f.
7 Vivekananda, Works, Vol. IV, S. 401.
8 Bhupendranath Datta, Swami Vivekananda Patriot-Prophet, Calcutta 1954, S. VIII u. S. XI.
9 Reminiscences of Swami Vivekananda by his Eastern and Western Admirers, Calcutta 1961, S. 203.
10 Vivekananda, Works, Vol. VII, S. 148, Vol. IV, S. 357 ff.
11 Ebenda, Vol. V, S. 132.
12 Ebenda, Vol. VI, S. 344.
13 Siehe dagegen die Bemerkung von E.N. Komarov, Vivekananda sei ohne Zweifel mit dem wissenschaftlichen Sozialismus bekannt gewesen. Die Bemerkung wird leider nicht belegt. E.N. Komarov: Zaroždenie kritiki buržuaznogo občestve v Indii konca XIX. v., in: Ideologičeskie tečenija sovremennoj Indii, Moskva 1965, S. 64.
14 Swami Vivekananda, Works, Vol. IV, S. 401 f.
15 Einemähnlichen Irrtum unterlag bekanntlich auch Heinrich Heine, s.W. Victor, Heine. Ein Lesebuch für unsere Zeit, Erfurt 1951, S. 313 f.
16 Vivekananda, Works, Vol. IV, S. 255.
17 Nacional'no-osvoboditel'noe dviženie v Indii i dejatel'nost' B.G. Tilaka, Moskva 1958, S. 51.
18 B.G. Tilak, Srimad Bhagavadgita-Rahasysa, Poona 1935, S. XXV (im folgenden zitiert: Tilak, Gita-Rahasya).
19 Ebenda, S. 621.
20 B.G. Tilak, A Step in the Steamer, Bombay 1918, S. 74 (im folgenden zitiert: Tilak, A Step ...).
21 Ebenda, S. 279.
22 Ebenda, S. XXVI.
23 B.G. Tilak, His Writings and Speeches, Madras 1919, S. 278 (im folgenden zitiert: Tilak, Writings).
24 Tilak, A Step, S. 4.
25 Tilak, Gita-Rahasya, S. XXVI f.
26 Tilak betonte das moralische Recht auf den Erwerb von Reichtum - eine bürgerliche Forderung: s. Tilak, Gita-Rahasya, S. 161.
27 Ebenda, S. 142.
28 Ebenda, S. 146 f.
29 Ebenda, S. 456.
30 Tilak, Writings, S. 245.
31 Tilak, A Step, S. 76.

S u m m a r y

Swami Vivekananda and Lokamanya Bal Gangadhar Tilak -
Differences and Common Aspects of their Philosophical Ideas

Vivekananda and Tilak, two representatives of the petty bourgeois-democratic wing of the Indian national liberation movement, both tried to link the Advaita-Vedanta philosophy with the ideological problems of the national liberation movement. The differences in their philosophical ideas arise mainly from the fact that Vivekananda, as a Utopian socialist, tried to derive his demand for equality for all men from the identity of all creatures with God, while Tilak, as a bourgeois democrat, placed the emphasis on explaining the demand for activity in worldly life philosophically by reference to the Bhagavad Gita. In this connection some tendencies to subjective-idealist views can be observed, since he proceeds from the view, following Shankara, that the individual subject with the material world of phenomena merges completely in the absolute object and only appears to exist, which leads to this absolute object being subjectivised. For Tilak, on the other hand, there was no doubt about the objective real existence of the world around us. He followed to some extent Ramanuja.

Vivekananda went considerably further than Tilak in his social ideas. He spoke amongst other things of a future rule of the Shudras, called himself a socialist and demanded absolute equality for all men. Tilak devoted considerably more attention to the industrialisation of the country than Vivekananda. His arguments in the anti-colonial struggle were not directed against English capitalism, as was the case with Vivekananda.

The philosophical ideas of Vivekananda and Tilak are in every respect inseparably linked up with the problems of the anti-colonial struggle and can only be understood and evaluated in this connection. It is essential to take them into account in an analysis of the ideology of present-day India.

Inhaltsverzeichnis

Sprachwissenschaft
(Linguistics)

Literaturwissenschaft
(Literary Sciences)

Philosophie
(Philosophy)